

MARTIN HEIDEGGER

GESAMTAUSGABE

III. ABTEILUNG: UNVERÖFFENTLICHTE ABHANDLUNGEN
VORTRÄGE - GEDACHTES

BAND 64
DER BEGRIFF DER ZEIT



VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

MARTIN HEIDEGGER

DER BEGRIFF DER ZEIT

1. DER BEGRIFF DER ZEIT (1924)
DER BEGRIFF DER ZEIT (VORTRAG 1924)

6

VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm v. Herrmann

© Vittorio Klostermann GmbH • Frankfurt am Main • 2004

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die des Nachdrucks und der Übersetzung.
Ohne Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, dieses Werk oder Teile
in einem photomechanischen oder sonstigen Reproduktionsverfahren oder
unter Verwendung elektronischer Systeme zu verarbeiten, zu vervielfältigen
und zu verbreiten.

Satz: Mirjam Loch, Frankfurt am Main

Druck: Wilhelm & Adam, Heusenstamm

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier  ISO 9001 • Printed in Germany

ISBN 3-465-05357-4 kt • ISBN 3-465-03358-2 Ln

INHALT

DER BEGRIFF DER ZEIT (1924)	1
I. Die Fragestellung Diltheys und Yorcks Grundtendenz	7
II. Die ursprünglichen Seinscharaktere des Daseins	17
III. Dasein und Zeitlichkeit	45
IV. Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit	85
 DER BEGRIFF DER ZEIT (Vortrag 1924)	 105
 <i>Nachwort des Herausgebers</i>	 127

DER BEGRIFF DER ZEIT (1924)

Den Anlaß zur vorläufigen Mitteilung der folgenden Untersuchung über die Zeit gibt die Veröffentlichung des Briefwechsels zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck v. Wartenburg¹. Die vorliegende Abhandlung will das Verständnis dieses Briefwechsels eindringlicher machen. Die ursprüngliche positive Tendenz *der* Forschungsart, aus der heraus die Briefe geschrieben sind, soll ans Licht gestellt werden. In einem Brief vom 4. Juni 1895 rührt Yorck an die sachliche und darum echteste Quelle dieser vorbildlichen Philosophenfreundschaft: »*das uns gemeinsame Interesse, Geschichtlichkeit zu verstehen* ...« (S. 185). Die nachstehende Untersuchung hat dieses Interesse aufgenommen. Sie versucht, die in diesem Interesse lebendige Fragestellung zu klären.

Geschichtlichkeit soll *verstanden* und nicht *Geschichte* (Weltgeschichte) betrachtet werden. *Geschichtlichkeit* bedeutet *Geschichtlichsein* dessen, was als *Geschichte* ist.⁽¹⁾ Demnach geht das genannte Interesse ursprünglich nicht darauf, das Gegenstandsein von *Geschichtlichem* aufzuklären, d. h. die Weise, in der *Geschichte* Objekt einer sie betrachtenden *Geschichtswissenschaft* ist. *Vor* dieser wissenschaftstheoretischen Frage liegt die radikalere nach dem Sinn des *Geschichtlichseins*. Die *Seinsstruktur* eines *Seienden*, das *Geschichte* ist, soll aufgedeckt werden. Eine solche

¹ Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg (1877–1897). (Philosophie und Geisteswissenschaften hrsg. v. E. Rothacker, Buchreihe 1, Bd.) M. Niemeyer Halle (Saale) 1923.

⁽¹⁾ Darin liegt die Frage
welches Seiende ist eigentlich
als *Geschichte* —
das zur Beantwortung aus
Sein von *Geschichtlichkeit*
aus dem was darin
primär liegt — *Zeitlichkeit*
welches Seiende »ist« eigentlich
zeitlich — so — daß es die
Zeit selbst ist —
dieses Seiende dann auch eigentlich *geschichtlich*

Aufgabe ist ontologisch. Sie spricht (λόγος) das Seiende (ὄν) auf sein Sein (fj öv) an und bringt die so herausgehobenen Seinscharaktere dieses Seienden zu Begriff in den Kategorien². Sollen aber Seinscharaktere an einem Seienden aufgedeckt werden, dann muß dieses Seiende selbst zuvor für den ontologisch forschenden Blick ins Gesichtsfeld kommen. Das Seiende muß *sich* — von ihm selbst her — zeigen (φαίνεσθαι), d. h. es muß Phänomen⁽²⁾ werden und so, wie es sich zeigt, angesprochen werden (λόγος). Phänomenologie ist daher die Forschungsart, in der allein eine ontologische Untersuchung in Gang gebracht und gehalten werden kann. Geschichtlichkeit ist ein Seinscharakter; welches Seienden? des menschlichen Daseins. Die Aufgabe liegt also darin, dieses Seiende selbst freizulegen, um es in seinem Sein zu bestimmen. Die seinsmäßige Grundverfassung des Daseins, aus der Geschichtlichkeit ontologisch ablesbar wird, ist die Zeitlichkeit. So wird die Aufgabe, Geschichtlichkeit zu verstehen, auf die *phänomenologische Explikation der Zeit* geführt.³

Mit einer solchen Klärung der Fragestellung, die im Interesse, »Geschichtlichkeit zu verstehen«, liegt, soll die heutige Forschung in die Möglichkeit gebracht werden, in produktiver Auseinandersetzung das wirksam werden zu lassen, was uns von Dilthey und Yorck als Erbe überlassen ist. Daher bedarf es einer knappen Orientierung darüber, was die beiden Freunde in ihrem gemeinsamen Interesse anstrebten. Der Anteil an der Arbeit, die solchem Interesse dienen sollte, ist für beide verschieden. Die fol-

² κατηγορεῖν ist ein bestimmtes und zwar ausgezeichnetes λέγειν und besagt: öffentlich anklagen, d. h. einem auf den Kopf zusagen, daß er es war, der ... Dem Seienden kann im eigentlichsten Sinne auf den Kopf zugesagt werden: sein Sein. Was also dieses Sein des Seienden zur Abhebung und Verwahrung bringt, ist eine »Kategorie«.

³ Aus einer Stelle im Briefwechsel: »Noch die eine Abhandlung über innre Wahrnehmung und Zeit — dann ist der zweite Band beinahe gefüllt« (S. 107) geht hervor, daß Dilthey die Behandlung des Zeitphänomens plante; — ob ausgeführte Untersuchungen vorliegen, wird der Nachlaßband der Ges. Schriften zeigen.

gende Darstellung muß dieser Verschiedenheit Rechnung tragen. Von Dilthey liegen ausgeführte, umfangreiche Untersuchungen vor. An ihn wird sich jede Weiterarbeit zuerst halten müssen.⁴ Von Yorck dagegen sind nur einzelne, meist grundsätzliche Überlegungen und Thesen bekannt geworden, die ihm verstreut aus der mit dem Freunde mitgehenden Arbeit erwachsen sind. Sie zeigen ihn in der gemeinsamen Kampfstellung gleichsam auf vorgeschobenem Posten. Er sieht vielfach schärfer und denkt radikaler.⁽³⁾ Die rechte Aneignung seiner Gedanken kann nur darin liegen, sie ganz in Diltheys ausführende Arbeit hineinzustellen und dafür fruchtbar zu machen. Nur so werden die Yorckschen Briefe als solche eines Freundes verstanden, dem nur daran liegt, dem Mitphilosophierenden in der lebendigen Kommunikation zu dessen Existenz und damit sich selbst zur eigenen zu verhelfen. Dagegen wird eine neugierige Rechnung darüber, wer der »Größere« war, zu einem Mißverständnis der Gesinnung der beiden Freunde.

Der Aufriß der nachstehenden Abhandlung ist damit vorgezeichnet: einleitend (Abschnitt I) soll knapp die Fragestellung Diltheys gekennzeichnet werden. Im Hinblick auf diese ist Yorcks philosophische Tendenz aus charakteristischen Briefstellen deutlich zu machen. In den so fixierten Horizont stellt sich die Untersuchung über die Zeit. Die Analyse des Daseins auf seine Seinscharaktere (Abschnitt II) gibt den Boden für die Explikation der Zeit (Abschnitt III). Innerhalb des so in den Abschnitten II und III freigelegten Phänomenfeldes wird Geschichtlichkeit als Seinscharakter des Daseins in den Grundlinien fixiert und zugleich die Forschungsweise bestimmt, in der sich das »Verstehen«

⁴ Die selbstlose Arbeit der Herausgabe von Diltheys Ges. Schriften unter der Leitung von G. Misch kann nicht hoch genug eingeschätzt werden. Erst jetzt wird es möglich, die einzelnen Abhandlungen Diltheys für die wissenschaftliche Ausbildung der jungen Generation in der Philosophie und den historischen Geisteswissenschaften beim Unterricht fruchtbar zu machen.

von Geschichtlichkeit und Dasein zu vollziehen hat (Abschnitt IV). Damit lenkt die Betrachtung auf ihren Ausgang zurück und bekundet so zugleich ihre Tendenz, den Geist des Grafen Yorck in der Gegenwart zu pflegen und dem Werke Diltheys zu dienen.

I. DIE FRAGESTELLUNG DILTHEYS UND YORCKS GRUNDTENDENZ

Alle Arbeiten *Dilthey*s haben ihren Antrieb aus dem Streben, die geistige, gesellschaftlich-geschichtliche Wirklichkeit des *Menschen*, »das Leben«, zu einem wissenschaftlichen Verständnis zu bringen und der Wissenschaftlichkeit dieses Verstehens die echten Fundamente zu geben. Auf zwei Wegen bemüht sich wissenschaftliches Erkennen um die verstehende Erschließung des Lebens: einmal als Philosophie, deren letztes Absehen nach Dilthey und Yorck ein moralisch-pädagogisches ist, sodann als historische Geisteswissenschaft, die das Leben in seinen »Objektivationen« zur Darstellung bringt. Die rechte Wissenschaftlichkeit der Disziplinen der historischen Geisteswissenschaft gründet darin, daß das, was letztlich durch die Objektivationen hindurch ihr ständiges Thema ist — das Leben —, selbst in seiner Struktur ausgearbeitet ist. Nur so haben diese Einzelwissenschaften für ihr Fragen und Auslegen den sicheren Leitfaden aus dem Sachgehalt ihres Themas. Als *Wissenschaften* des Geistes aber bedürfen sie einer Begründung in allgemeinen Sätzen, durch die sie eine methodische Regelung ihres erkennenden Verhaltens empfangen. Die Sätze und Regeln sind aber aus dem »Erkennen« selbst zu schöpfen, das seinerseits den »seelischen Zusammenhang« (das Leben) zum »Untergrund« hat. Das Bestreben, die historische Geisteswissenschaft zum Range echter Wissenschaftlichkeit zu erheben, wird sonach von zwei »Seiten«, von der des thematischen Gegenstandes und der des ihn erschließenden Erkennens vor die *eine* Aufgabe geführt, den »seelischen Zusammenhang« selbst in seinen Strukturen zu durchforschen. Aber auch die Philosophie sieht sich, sofern sie eine Theorie des Menschen nach den Grundmöglichkeiten seines Lebens ausarbeiten soll, vor dieselbe Aufgabe einer Analyse des »seelischen Zusammenhangs« gestellt.

Durch sie muß »die ganze Tatsache: Mensch«, dieses denkende, wollende, fühlende Wesen, hinsichtlich des »Strukturzusammenhangs« seiner Erlebnisse sichtbar werden. Dieser Strukturzusammenhang läuft nicht am Leben gleichsam ab, geschieht nicht mit ihm, sondern wird »erlebt«. Und zwar ist er so erlebt, daß in jeder seiner Aktionen und Motivationen das Ganze des Lebens da ist. Als erlebter ist der Strukturzusammenhang des Seelischen zugleich »Entwicklungszusammenhang«. Sofern Leben Entwicklung ist und das je als konkretes, geschichtliches, muß ihm seine eigene Geschichte zum Organon des Verstehens werden. Und diese Geschichte spricht umso ursprünglicher und eindringlicher, je sicherer die historischen Wissenschaften von ihr, d.h. die historischen Disziplinen sich in ihrer methodisch gesicherten und begrifflich ausgearbeiteten eigenen Bahn bewegen. Die Theorie des *Menschen*, die konkrete *Geschichte* seines Geistes, und die Theorie⁽⁴⁾ der Wissenschaften vom Menschen und seiner Geschichte machen das dreifach gegliederte, aber immer *einheitlich* durchgehaltene Ziel aus, dem jede Untersuchung und jede noch so isolierte Fragestellung Diltheys ausdrücklich oder nicht zustrebt. Zum Fundament haben diese Forschungen eine »Psychologie« des Lebens – des seelischen Zusammenhangs als solchem. Weil »das Leben« als ursprüngliche eigene Wirklichkeit zum Verständnis kommen soll, kann die Weise seiner wissenschaftlichen Bearbeitung nur aus ihm selbst her bestimmt sein. Darin liegt: die Bemühungen um eine solche »Psychologie« können den Versuchen, das Seelische im Sinne eines Naturobjekts wissenschaftlich zu erschließen, keinen Eingang gewähren. Der seelische Zusammenhang ist primär in seiner Einheit gegeben, aus diesem primär im Blick zu haltenden Ganzen und in es zurück sind seine einzelnen Strukturen zu verstehen. Das Seelische kann nicht aus hypothetisch angesetzten Elementen erst zusammengebaut werden. Die Beschreibung des seelischen Zusammenhangs muß aber zugleich den Charakter eines sicheren und allgemein gültigen Wissens ha-

ben, wenn anders sie der gekennzeichneten Grundlegungsaufgabe genügen soll.⁵

Damit ist die Fragestellung Diltheys in ihrer methodischen Grundhaltung sichtbar geworden. »Ausschließlich in der inneren Erfahrung, in den Tatsachen des Bewußtseins fand ich einen festen Ankergrund für mein Denken ...«⁶ »Ihrem Studium [Dilthey spricht von der »historischen Schule«] und ihrer Verwertung der geschichtlichen Erscheinungen fehlte der Zusammenhang mit der Analysis der Tatsachen des Bewußtseins, sonach Begründung auf das einzige in letzter Instanz sichere Wissen, kurz eine philosophische Grundlegung.«⁷ Auf einem solchen Standpunkt »erweist sich unser Bild der ganzen Natur als bloßer Schatten, den eine uns verborgene Wirklichkeit wirft, dagegen Realität wie sie ist, besitzen wir nur an den in der inneren Erfahrung gegebenen Tatsachen des Bewußtseins.«⁸ In diesen Bewußtseinstatsachen soll der »ganze Mensch«, der volle »reale Lebensprozeß« sichtbar werden. Mit dieser Absicht stellt sich zwar Dilthey in die Opposition gegen alle »intellektualistische« Psychologie. *Das methodische Fundament seiner Grundlegungsarbeit aber bleibt die Zugangsart zu den cogitationes (res cogitans) und deren thematische Ansetzung, wie sie Descartes in seinen Meditationen begründet und ausgebildet hat.*

Die in der Kommunikation mit der *Diltheyschen* Fragestellung und Arbeit lebendige Tendenz Yorcks zeigt sich gerade in der Stellungnahme zu den Aufgaben der grundlegenden Disziplin, der analytischen Psychologie. Er schreibt zu Diltheys Akademieabhandlung »Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie« (1894)⁹: »Die Selbstbesinnung als primäres Er-

⁵ In einem »Vorbericht« zu Bd. V 1. (1924, S. VII-CXVII) der Ges. Schriften Diltheys gibt G. Misch mit Benutzung von »Tagebuchnotizen« und »Entwürfen« zum erstenmal eine Entwicklungsgeschichte Diltheys, und zwar schon in der Orientierung auf die Yorckschen Briefe.

⁶ Ges. Schriften Bd. I. (Einleitung in die Geisteswissenschaften) Vorrede S. XVII.

⁷ ebd. S. XVI.

⁸ ebd. S. XVIII.

⁹ Ges. Schrift. V, 1. S. 139ff.

kenntnißmittel, die Analysis als primäres Erkenntnißverfahren werden fest hingestellt. Von hier aus werden Sätze formulirt, die der Eigenbefund verifizirt. Zu einer kritischen Auflösung, einer Erklärung und damit inneren Widerlegung der konstruktiven Psychologie und ihrer Annahmen wird nicht fortgeschritten.« (Briefwechsel S. 177) »... das Absehen von kritischer Auflösung – psychologischer Provenienznachweisung im Einzelnen und in eingreifender Ausführung steht meines Erachtens im Zusammenhange mit dem Begriffe und der Stellung, welche Sie der Erkenntnißtheorie zuweisen.« (S. 177) »Die *Erklärungen* Unanwendbarkeit – die Thatsache ist hingestellt und deutlich gemacht — giebt nur eine Erkenntnißtheorie. Sie hat Rechenschaft abzugeben über die Adaequatheit der wissenschaftlichen Methoden, sie hat die Methodenlehre zu begründen, anstatt daß jetzt die Methoden den einzelnen Gebieten – ich muß sagen auf gut Glück — entnommen werden.« (S. 179 f.)

In dieser Forderung Yorcks — es ist im Grunde die einer den Wissenschaften voranschreitenden und sie führenden Logik, wie es die Platon und des Aristoteles war — liegt die Aufgabe beschlossen, positiv und radikal die verschiedene kategoriale Struktur des Seienden, das Natur, und des Seienden, das Geschichte ist (des Lebens), herauszuarbeiten. Yorck findet, daß Diltheys Untersuchungen »zu wenig die *generische Differenz zwischen Ontischem und Historischem* betonen.« (S. 191) [v. Verf. gesp.]. »Insbesondere das Verfahren der Vergleichung wird als Methode der Geisteswissenschaften in Anspruch genommen. Hier trenne ich mich von Ihnen Vergleichung ist immer aesthetisch, haftet immer an der Gestalt. Windelband weist der Geschichte Gestalten zu. Ihr Begriff des Typus ist ein durchaus innerlicher. Da handelt es sich um Charaktere, nicht um Gestalten. Jenem ist Geschichte: eine Reihe von Bildern, von Einzelgestalten, aesthetische Forderung. Dem Naturwissenschaftler bleibt eben neben der Wissenschaft als eine Art von menschlichem Beruhigungsmittel nur der aesthetische Genuß. Ihr Begriff von Geschichte ist doch der eines Kräftekonnexes, von Krafteinheiten, auf wel-

che die Kategorie: Gestalt nur übertragener Maßen anwendbar sein sollte.« (S. 193)

Aus dem sicheren Instinkt für die »Differenz des Ontischen und Historischen« erkennt Yorck, wie stark die traditionelle Geschichtsforschung sich noch in »rein okularen Bestimmungen« (S. 192) hält, die auf das Körperliche und Gestalthafte zielen.

»Ranke ist ein großes Okular, dem nicht, was entschwand, zu *Wirklichkeiten* werden kann. Aus Rankes ganzer Art erklärt sich auch die Beschränkung des Geschichtsstoffs auf das Politische. Nur dies ist das Dramatische.« (S. 60) »Die Modifikationen, die der Zeitverlauf gebracht hat, erscheinen mir unwesentlich, und da mag ich wohl anders werthen. Denn ζ. B. die s. g. historische Schule halte ich für eine bloße Nebenströmung innerhalb desselben Flußbettes und nur ein Glied eines alten durchgehenden Gegensatzes repraesentirend. Der Name hat etwas Täuschendes. Jene Schule war gar keine historische sondern eine antiquarische, aesthetisch konstruierend, während die große dominirende Bewegung die der mechanischen Konstruktion war. Daher was sie methodisch hinzubachte, zu der Methode der Rationalität nur Gesamtgefühl.« (S. 68 f.)

»Der echte Philologus, der einen Begriff von Historie hat als von einem Antiquitätenkasten. Wo keine Palpabilität—wohin nur lebendige psychische Transposition führt, da kommen die Herren nicht hin. Sie sind eben im Innersten Naturwissenschaftler und werden noch mehr zu Skeptikern, weil das Experiment fehlt. Von all dem Krimskrams, wie oft z. B. Platon in Großgriechenland oder Syrakus gewesen, muß man sich ganz fern halten. Da hängt keine Lebendigkeit dran. Solche äußerliche Manier, die ich nun kritisch durchgesehen habe, kommt zuletzt zu einem großen Fragezeichen und ist zu Schanden geworden an den großen Realitäten Homer, Platon, Neues Testament. Alles wirklich Reale wird zum Schemen, wenn es als >Ding an sich< betrachtet, wenn es nicht erlebt wird.« (S. 61) »Die >Wissenschaftler< stehen den Mächten der Zeit ähnlich gegenüber wie die feinstgebildete französische Gesellschaft damaliger Revolutionsbewegung. Hier wie

dort Formalismus, Kultus der Form. Verhältnißbestimmungen der Weisheit letztes Wort. Solche Denkrichtung hat natürlich ihre — wie ich meine — noch nicht geschriebene Geschichte. Die Bodenlosigkeit des Denkens und des Glaubens an solches Denken — erkenntnißtheoretisch betrachtet: ein metaphysisches Verhalten — ist historisches Produkt.« (S. 39) »Die Wellenschwingungen hervorgerufen durch das exzentrische Prinzip, welches vor mehr als vierhundert Jahren eine neue Zeit heraufführte, scheinen mir bis zum Äußersten weit und flach geworden zu sein, die Erkenntniß bis zur Aufhebung ihrer selbst fortgeschritten, der Mensch so weit seiner selbst entrückt, daß er seiner nicht mehr ansichtig ist. Der >moderne Mensch< d. h. der Mensch seit der Renaissance ist fertig zum Begrabenwerden.« (S. 83) Dagegen: »Alle wahrhaft lebendige und nicht nur Leben schildernde Historie ist Kritik.« (S. 19) »Aber Geschichtskennntniß ist zum besten Theile Kennntniß der verborgenen Quellen.« (S. 109) »Mit der Geschichte ists so, daß was Spektakel macht und augenfällig ist nicht die Hauptsache ist. Die Nerven sind unsichtbar wie das Wesentliche überhaupt unsichtbar ist. Und wie es heißt: >Wenn ihr stille wäret, so würdet ihr stark sein< so ist auch die Variante wahr: wenn ihr stille seid so werdet ihr vernehmen d. h. verstehen.« (S. 26) »Und dann genieße ich das stille Selbstgespräch und den Verkehr mit dem Geiste der Geschichte. Der ist in seiner Klausur dem Faust nicht erschienen und auch dem Meister Goethe nicht. Ihm würden sie nicht erschrocken gewichen sein, so ernst und ergreifend die Erscheinung sein mag. Ist sie doch brüderlich und verwandt in anderem, tieferen Sinne als die Bewohner von Busch und Feld. Die Bemühung hat Ähnlichkeit mit dem Ringen Jacobs, für den Ringenden selbst ein sicherer Gewinn. Darauf aber kommts an erster Stelle an.« (S. 133)

Die klare Einsicht in den Grundcharakter der Geschichte als »Virtualität« gewinnt Yorck aus der Erkenntnis des Seinscharakters des menschlichen Lebens selbst, also gerade nicht wissenschaftstheoretisch am Objekt der Geschichtsbetrachtung: »Daß die gesammte psycho-physische Gegebenheit nicht *ist* [Sein =

Vorhandensein der Natur. Anm. d. Vf.] sondern lebt, ist der Keimpunkt der Geschichtlichkeit. Und eine Selbstbesinnung, welche nicht auf ein abstraktes Ich sondern auf die Fülle meines Selbstes gerichtet ist, wird mich historisch bestimmt finden, wie die Physik mich kosmisch bestimmt erkennt. Gerade so wie Natur bin ich Geschichte ...« (S. 71) Und Yorck, der alle unechten »Verhältnissbestimmungen« und »bodenlosen« Relativismen durchschaute, zögert nicht, die letzte Konsequenz aus der Einsicht in die Geschichtlichkeit des Daseins zu ziehen: »Andererseits aber bei der inneren Geschichtlichkeit des Selbstbewußtseins ist eine von der Historie abgesonderte Systematik methodologisch inadäquat. Wie die Physiologie von der Physik nicht abstrahieren kann, so die Philosophie — gerade wenn sie eine kritische ist — nicht von der Geschichtlichkeit ... Das Selbstverhalten und die Geschichtlichkeit sind wie Athmen und Luftdruck — und — es mag dies einiger Maßen paradox klingen — die Nicht=Vergeschichtlichung des Philosophirens erscheint mir in methodischer Beziehung als ein metaphysischer Rest.« (S. 69) »Weil philosophiren leben ist, darum — erschrecken Sie nicht — giebt es nach meiner Meinung eine Philosophie der Geschichte — wer sie schreiben könnte! — Gewiß nicht so wie sie bisher aufgefaßt und versucht worden ist, wogegen unwiderleglich Sie Sich erklärt haben. Die bisherige Fragestellung war eben eine falsche, ja unmögliche, aber ist nicht die einzige. Darum weiter giebt es kein wirkliches Philosophiren, welches nicht historisch wäre. Die Trennung zwischen systematischer Philosophie und historischer Darstellung ist dem Wesen nach unrichtig.« (S. 251) »Das Praktisch werden können ist ja nun allerdings der eigentliche Rechtsgrund aller Wissenschaft. Aber die mathematische Praxis ist nicht die alleinige. Die praktische Abzweckung unseres Standpunkts ist die pädagogische, im weitesten und tiefsten Wortsinne. Sie ist die Seele aller wahren Philosophie und die Wahrheit des Platon und Aristoteles.« (S. 42 f.) »Sie wissen was ich von der Möglichkeit einer Ethik als Wissenschaft halte. Trotzdem kanns immer etwas besser gemacht werden. Für wen eigentlich sind solche Bücher? Registra-

turen über Registraturen! Das einzig Bemerkenswerthe der Trieb von der Physik zur Ethik zu kommen.« (S. 73) »Wenn man Philosophie als Lebensmanifestation begreift, nicht als Expektoration eines bodenlosen Denkens, bodenlos erscheinend, weil der Blick von dem Bewußtseinsboden abgelenkt wird, so ist die Aufgabe wie knapp im Resultate, so verwickelt und mühsam in seiner Gewinnung. Vorurtheilsfreiheit ist die Voraussetzung und schon diese schwer zu gewinnen.« (S. 250)

Daß Yorck selbst sich auf den Weg machte, gegenüber dem Ontischen (Okularen) das Historische kategorial in den Griff zu bringen und »das Leben« in das angemessene wissenschaftliche Verständnis zu heben, wird aus dem Hinweis auf die Art der Schwierigkeit solcher Untersuchungen deutlich: ästhetisch mechanistische Denkweise »findet leichter wörtlichen Ausdruck, bei der breiten Provenienz der Worte aus der Okularität erklärlich, als eine hinter die Anschauung zurückgehende Analysis ... Was dagegen in den Grund der Lebendigkeit eindringt, ist einer exoterischen Darstellung entzogen, woher denn alle Terminologie nicht gemeinverständlich, symbolisch und unvermeidlich. Aus der besonderen Art des philosophischen Denkens folgt die Besonderheit ihres sprachlichen Ausdrucks.« (S. 70 f.) »Aber Sie kennen meine Vorliebe für das Paradoxe, die ich damit rechtfertige, daß Paradoxie ein Merkmal der Wahrheit ist, daß communis opinio gewißlich nirgends in der Wahrheit ist, als ein elementarer Niederschlag verallgemeinernden Halbverstehens, in dem Verhältnisse zu der Wahrheit wie der Schwefeldampf, den der Blitz zurückläßt. Wahrheit ist nie Element. Staatspaedagogische Aufgabe wäre es die elementare öffentliche Meinung zu zersetzen und möglichst die Individualität des Sehens und Ansehens bildend zu ermöglichen. Es würden dann statt eines so genannten öffentlichen Gewissens — dieser radikalen Veräußerlichung, wieder Einzelgewissen, d. h. Gewissen mächtig werden.« (S. 249 f.)

In der grundsätzlichen Fragestellung Diltheys liegt also die Aufgabe einer Ontologie des »Historischen« beschlossen. Nur in ihr kann die Tendenz »Geschichtlichkeit zu verstehen« zur Erfül-

lung kommen. Yorcks Verständnis für die Geschichte macht zugleich deutlich, daß eine solche Ontologie nicht den Weg über die Geschichtswissenschaft und ihr Objekt nehmen kann. Der phä-nomenale Boden für sie ist vielmehr im menschlichen Dasein gegeben. Vor der kritischen Frage, wie weit und ob überhaupt die ontologische Position der beiden Freunde für die Aufgabe, Geschichtlichkeit zu verstehen, zureichend ist, soll durch positive Aufweisung des Zeitphänomens die Seinsverfassung des Daseins freigelegt werden.

II. DIE URSPRÜNGLICHEN SEINSCHARAKTERE DES DASEINS¹

Die Vorzeichnung des Weges, auf dem die Zeit für die Untersuchung zugänglich gemacht werden soll, kann durch die Erinnerung an zwei Tatsachen gewonnen werden.

1. Das menschliche Leben ist in seinem alltäglichsten Tun und Lassen nach der Zeit orientiert. Es trägt in sich selbst eine zeitliche Regelung. Es hat seine Zeit der Arbeit, des Essens, der Erholung und Zerstreuung. Die Regelung der Zeit ist eine feste und Öffentliche im Kalender, Fahrplan, Stundenplan, als Polizeistunde, Achtstundentag. Die Ereignisse in der Umwelt und die Vorgänge der Natur sind »in der Zeit«.

2. Sofern das menschliche Leben als forschendes der Zeit selbst nachgeht, um zu erkunden, was sie sei, sieht es sich auf die »Seele« und den »Geist« verwiesen. Das Fragen bleibt dabei stehen, ob diese am Ende »die Zeit« seien. Die beiden grundlegenden Ab-

¹ Die Methode der Untersuchung ist phänomenologisch. Phänomenologie ist das, was in *Husserls* Logischen Untersuchungen (1900/01) erstmals zum Durchbruch kam. Diese »Definition« möchte darauf hindeuten, daß Phänomenologie nur aus der Einübung an Hand dieses Grundbuches verstanden werden kann. Phänomenologie ist aber so wenig eine »Technik«, daß sie gerade verlangt, die Untersuchungsart jeweils aus den Sachen selbst sich vorgeben zu lassen. Das Verständnis dafür dankt der Verfasser weniger dem Buch als der eindringlichen persönlichen Leitung durch Husserl selbst, der den Verfasser während seiner Freiburger Lehrjahre durch vielfache Belehrung und freieste Überlassung unveröffentlichter Untersuchungen mit den verschiedensten Sachgebieten phänomenologischer Forschung vertraut machte. —

Die Schwerfälligkeit der Formulierungen in der nachstehenden Abhandlung hat zum Teil ihren Grund in der Untersuchungsart. Ein anderes ist es, über Seiendes erzählend zu berichten, ein anderes, das Seiende in seinem Sein zu fassen. Es fehlen oft nicht nur die Worte, sondern vor allem die Grammatik. Die Sprache hat die primäre Tendenz, das Seiende anzusprechen und auszudrücken, nicht über sein Sein Aufschluß zu geben.⁽¹⁾

⁽¹⁾ Platon Aristoteles

handlungen über die Zeit, die uns außer der des *Plotin*² überliefert sind, die des *Aristoteles* im vierten Buch seiner »Physik« und die des *Augustinus* im elften Buch seiner »Confessiones«, weisen in diese Richtung. *Aristoteles*: εἰ δὴ τὸ μὴ οἶσθαι εἶναι χρόνον τότε συμβαίνει ἡμῖν, ὅταν μὴ ὀρίζωμεν μηδεμίαν μεταβολήν, ἀλλ' ἐν ἐνὶ καὶ ἀδιαιρέτῳ φαίνεται ἡ ψυχὴ μένειν, ὅταν δ' αἰσθώμεθα καὶ ὀρίσωμεν, τότε φαμέν γεγονέναι χρόνον, φανερόν ὅτι οὐκ ἔστιν ἄνευ κινήσεως καὶ μεταβολῆς χρόνος. Physik (ed. Prantl) Δ 11, 218 b29-219a 1.

καὶ γὰρ ἐὰν ἡ σκότος καὶ μηδὲν διὰ τοῦ σώματος πάσχωμεν, κίνησις δέ τις ἐν τῇ ψυχῇ ἐνῇ, εὐθὺς ἅμα δοκεῖ τις γεγονέναι καὶ χρόνος. 1. α 219 a 4 — 6.

εἰ δέ μηδὲν ἄλλο πέφυκεν ἀριθμεῖν ἡ ψυχὴ καὶ ψυχῆς νοῦς, ἀδύνατον εἶναι χρόνον ψυχῆς μὴ οὐσίης, ἀλλ' ἡ τοῦτο δ ποτε ὄν ἐστιν ὁ χρόνος, οἷον εἰ ἐνδέχεται κίνησιν εἶναι ἄνευ ψυχῆς. 1. α 14, 223 a 25 - 28.

Augustinus: In te, anime meus, tempora metior; noli mihi obstrepere: quod est, Noli tibi obstrepere turbis affectionum tuarum. In te, inquam, tempora metior; affectionem quam res praeteriunt in te faciunt, et cum illae praeterierint manet, ipsam metior praesentem, non eas quae praeterierunt ut fieret: ipsam metior, cum tempora metior. (Confessiones lib. XI. cap. 27. n. 36. [Migne P. L. tom. XXXII. 823 sq.]).

Die beiden Tatsachen ergeben: Die Zeit kommt im *menschlichen Dasein* vor, es trägt ihr Rechnung. »Seele« und »Geist«, worauf die »klassischen« Untersuchungen über die Zeit sich verwiesen sehen, machen die »Substanz« des *menschlichen Daseins* aus.

Die nachstehende Betrachtung folgt dieser doppelten Anweisung. Die Zeit wird demnach umso mehr in den Blick gebracht werden können, je ursprünglicher das menschliche Dasein selbst hinsichtlich seiner Seinscharaktere sichtbar gemacht ist. Die Analyse der Zeit schafft sich das Fundament in einer ontologi-

²Enn. III. lib. 7. Zur Zeittheorie in der antiken Philosophie vgl. ferner: *Simpli-cius*, corollarium de tempore. (Commentaria in Aristotelem graeca. Vol. IX (ed. H. Diels) 1882. p. 773,8-800,25).

sehen Charakteristik des menschlichen Daseins. Im folgenden wird das Wort »Dasein« schlechthin terminologisch für »menschliches Dasein« gebraucht.³

Die folgende ontologische Interpretation des Daseins beansprucht nicht, *die* Daseinsauslegung zu sein. Ihr Absehen geht auf die Fundamentalstrukturen des Daseins, an denen die Zeit sichtbar werden soll. Jeder so gerichtete Versuch wird früher oder später auf das Zeitphänomen stoßen.

Die folgende Analyse legt den Grundcharakter des Daseins frei. Dasein besagt: *in der Welt sein*. An diesem phänomenalen Befund wird ein Dreifaches abgehoben: 1. das »in der *Welt*«, 2. das Seiende, das in der Welt ist, 3. das In-Sein als solches. Dabei soll das Dasein in seinem »Zunächst«, das ob seiner Selbstverständlichkeit immer übersprungen wird, phänomenal erfaßt werden. Diese erste Aufnahme des phänomenalen Bestandes von Seinscharakteren gibt den hinreichenden Boden für eine Interpretation des Daseins als Sorgen und Sein in der Möglichkeit.⁽²⁾

1. Dasein besagt: *in einer Welt sein*. Die Welt ist das Worin solchen Seins. Das »In=der=Welt=sein« hat den Charakter des Be-

³ In einem früheren Aufsatz des Verf. »Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft«, Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik, Bd. 161 (1916) S. 173 ff. (Habilitationssvorlesung 1915) wurde das kritische Referat v. *M. Frischeisen-Köhler* über die neueren Zeittheorien übersehen. Vgl. Jahrbücher der Philosophie. I (1913) S. 129 ff. Inzwischen sind erschienen: *G. Simmel*, Das Problem der historischen Zeit (Philosophische Vorträge veröffentlicht von der Kantgesellschaft N° 12) 1916 und *O. Spengler* Der Untergang des Abendlandes, Bd. I. Kap. 2. Spengler übernimmt Bergsons Zeittheorie, die temps und durée auf die Kategorien Quantität und Qualität formal dialectisch verteilt.

⁽²⁾ terminologisch Dasein - Mit(da)sein - Umwelt - Welt - Weltnatur.

/ Mit *da* seiendes

in seiendes | (Tun — pflegen:

Mitseiende Welt?)

↙
der Welt

Miteinandersein!

sorgens. Die Welt⁽³⁾ als das »Worin« des Seins des Daseins ist das »Womit« des besorgenden Umgangs. Das Besorgende, das dieses Sein ist, nicht etwa hat, ist man selbst. Dasein ist je ausdrücklich oder unausdrücklich, eigentlich oder uneigentlich das meine. Das Dasein befindet sich als solches immer in einer seiner Möglichkeiten des besorgenden Umgangs. Die nächstbekannten sind: hantieren an etwas, mit etwas, etwas bestellen, herstellen, in Gebrauch nehmen, in Verwahrung halten, in Verlust geraten lassen, erkunden, betrachten, veranlassen, unternehmen, erledigen, aufgeben. Das je entsprechende Ausruhen, untätige Verweilen, Müßigsein sind von demselben Stamm des besorgenden Umgangs. In solchem sie besorgenden Umgang mit der Welt *begegnet* diese. Das umganghafte In=der=Welt=sein ist als solches *erschlossen* für die Welt. Das Dasein als erschlossenes »Insein« ist die Möglichkeit für das Begegnen der Welt. Das Sein dieser Möglichkeit bestimmt sich mit aus dem Sein des Daseins. Am Sein der nächstanwesenden Umgangswelt zeigen sich bestimmte Charaktere des Begegnens.

Für ein jeweilig in seinem Bezirk verweilendes Besorgen begegnet das Weltliche (in der Welt Anwesende) als »dienlich zu«, »von Belang für«, »beiträglich zu«. Es begegnet dabei an seinem Platz (bzw. nicht am Platz). In dem ζ. B. an seinem Platz hängenden Werkzeug liegt die Verweisung auf den Platz seiner Verwendung. Hier ist das Unerledigte vorhanden, zu dessen Bearbeitung

⁽³⁾ das *Um-hafte*

»Ort«

Ferne — Nähe

Richtungen

Wendbarkeiten

(Sichverändern im Besorgen)

noch ohne Gegenwärtigen und Anwesenheit

aber auch zu scheiden —

Umwelt — als in der Zeit belegend

und in ihr erschlossen

in II.

von da in III. geschichtliche Welt und das

»Geschehen« — (Bewegung)

das Werkzeug dienlich ist. Mit der Axt ζ. B., die man, seiner Arbeit nachgehend, an ihrem Platz vorfindet, ist ein Umgebungszusammenhang mitgegeben: Haus, Hof, Wald, zu fallende Bäume, zu hackendes Holz, Verwahrungsraum, Feuerung, Bereitung des Essens, Küche, Hausstand. Dieser Umkreis des weltlich Anwesenden hat seine feste Orientierung und eigene Räumlichkeit. Die Plätze und Arbeitsstellen sind artikuliert in den Wegen und Gängen des Besorgens. Das »Wo« besagt »gleich an der Treppe«, »um die Waldecke«, »den Bach entlang«, »über die Lichtung«. Der Umweltraum hat nichts vom homogenen Raum und entsprechenden Ausmessungen. Er begegnet in den »Plätzen« der weltlichen Sachen und auf den Wegen, die das Besorgen nimmt. Die Umgebung, darin das Besorgen sich aufhält, zeigt den Charakter der *Vertrautheit*. Das Besorgen trifft auf das »immer schon so und so Da«. Und nur im Umkreis des so Begegnenden kann etwas unversehens im Wege liegen als Hindernis, Störung, Vorgefallenes. Dieses Fremde, auf das der Umgang stößt, hat den betonten Aufdringlichkeitscharakter seines »Da« gerade nur auf dem Grunde **der** unabgehobenen Vertrautheit (Selbstverständlichkeit) des alltäglich in der Umwelt Begegnenden. Zum »Da« der Umgangs**welt** gehört dieses Fremde, was plötzlich eintritt, zufällig passiert, **das** jeweilige »gerade anders, als man erwartete«. Aus dieser gebrochenen Vertrautheit erfährt das selbstverständliche Da eine Versteifung seiner unabgehobenen Vorfindlichkeit. Die Absicht, nächste und eigentlichste Seinscharaktere der Umgangswelt zu gewinnen, überspringt zumeist die abgeschliffene Selbstverständlichkeit der vorliegenden Besorgungswelt und verfängt sich schon **tu** Anfang der Untersuchung in der künstlich ausgedachten Realität eines Objekts als des Korrelats eines isoliert schwebenden Wahrnehmungsaktes. Vermeiden dieses Überspringens, das **durch** nachträgliches Ausstatten des Dingobjektes mit einem Wertcharakter nicht wieder rückgängig zu machen ist, besagt **aber** Gewinnung der Möglichkeit des Begegnenlassens der nächsten Umwelt. Und das bewerkstelligt die ontologische Ausarbeitung^{te} des alltäglichen »In=der=Welt=seins«.

Die Umwelt zeigt neben der Vertrautheit die Seinscharaktere des *Vorscheins* und der *Vorhandenheit*. Diese erweisen sich als Strukturmomente des Grundcharakters der »Welt«, der *Bedeutbarkeit*. Die Betrachtung setzte ein bei einem umweltlich Begegnenden und dessen Charakter des »dienlich zu«. Die Weise des nächsten Anwesendseins des Werkzeugs an seinem Platz gründet aber gerade in dem, worauf es in seiner Dienlichkeit verweist. Das Worauf seines Verweisens, der Umgebungszusammenhang in der angezeigten, besorgungsmäßig artikulierten Räumlichkeit, ist anwesend in der Weise des »Vorweg schon da«. Die Umgebung, in der als einer je bestimmten, engeren und weiteren man sich schon immer befindet, bringt das zunächst Begegnende zum Vorschein. Die immer schon vorhandene Umgebung drängt von sich selbst her und zwar unabgehoben das Umweltliche in die ihm charakteristische Begegnisart. Das Nächstbegegnende ist in und aus seinem mitbegegnenden Dazu und Dafür zuhanden. Das Wozu und Wofür trägt in sich weitere Verweisungszusammenhänge, in denen das Besorgen sich bewegt. Das orientierte »von — zu« der Plätze und Wege des Umgangs macht das »Um-«hafte der Welt aus. Das immer schon vorhandene »Um-«hafte beschließt z. B. als Haus und Hof *in sich* das Worauf und Wo des »Anwesens«: Boden, Feld, Wald, Berg und Fluß und das alles unter dem Himmel. Die Umwelt dieses alltäglich Vorhandenen — und das in der Helligkeit des Tages (bzw. Abwesenheit der Tageshelle) — hat denselben Begegnischarakter der Besorgungswelt. Sie ist da als das, *womit* das Besorgen rechnet, (Anwesenheit, Gang und Verschwinden der Sonne, Wechsel des Mondes, Wetter), wovor es sich schützt (Hausbau), was es nutzt, woraus es herstellt (Holz, Erz), als Weg und Mittel des Geschäfts und Verkehrs (Wasser, Wind). Im nutzenden und gebrauchenden Besorgen begegnet die Natur. Sie ist beiträglich bzw. abträglich und als solche sogar der nächsten Besorgungsweise unbedürftig. Das »immer=schon=da=sein« der Umweltnatur zeigt sich in dieser Herstellungsunbedürftigkeit. Auch die Anwesenheit der »Natur« kommt nach ihrer realsten Vorhandenheit mit den charakteristischen Verweisungszusammenhängen,

die das Besorgen erschlossen hat, zum Vorschein und ist primär nie Objekt eines naturwissenschaftlichen theoretischen Erfassens. Im *Vorschein* liegt demnach: Nächstbegegnendes tritt hervor aus dem vorweg schon anwesenden, vertrauten, in seiner Praesenz unabgehobenen Umhaften der Welt. Die durch den Vorschein konstituierte Seinsweise des Nächstbegegnenden ist das *Zuhandensein*. Was im Charakter des Zuhandenseins für das ruhende Besorgende vertraut bleibt, ist verfügbar. In so gegründeter Verfügbarkeit wird erst der Charakter des *Vorhandenseins* sichtbar, der unabgehoben den Vorschein trägt. Die Umwelt ist — auf die Struktur ihrer Anwesenheit hin befragt — von einem eigenen Verweisungszusammenhang durchherrscht. Das Besorgen hält sich in ihm auf, erkennt ihn aber nicht als solchen. Wohl aber kennt sich das Besorgen in seiner Umwelt aus. Dieses Sichauskennen im je eigenen umhaften Feld, mit dem jedes Besorgen sich selbst seine Führung gibt, folgt den begegnenden Verweisungen. Was der Vorschein anzeigte, wird hier deutlicher: das nächste Wobei des Verweilens des besorgenden In=der=Welt=seins sind nicht isoliert vorkommende Dinge, sondern die Verweisungen — das »Von-zu« im besorgenden »Um-zu«. In diesen Verweisungen liegt sonach die ursprüngliche Struktur des Seins der begegnenden Welt. Das Verweisen ist die Art des sich zeigenden Begegnens der Welt. Die Verweisung (etwas beiträglich *zu* etwas, etwas von Belang *für* etwas, etwas hergestellt *aus* etwas) ist ein »Deuten auf« und zwar so, daß das Worauf des Deutens, das »*Be*-deutete« selbst im Bedeuten liegt. Dieses deutende Bedeuten adressiert sich ursprünglich an den besorgenden Umgang. Das besorgende In=der=Welt=sein hat seine Welt auf diese Begegnismöglichkeit hin erschlossen. Als Besorgen hat es sich dieser Umweltführung überantwortet. Das Bedeuten ist die Begegnisart der Umwelt. Das besorgende Aufgehen in der Welt und das Sichverlieren an sie läßt sich vom Bedeuten gleichsam mitnehmen. Damit ist der Grundcharakter des Weltbegegnens — die *Bedeutsamkeit* — abgehoben.

Das »Deuten« besagt demnach nicht, daß ein Subjekt die zuvor nur dinghaft daseienden Naturdinge mit Wertmomenten ver-

sieht, die dem Seienden eigentlich nicht zukommen. Umgekehrt die Abhebung der Bedeutsamkeit als des primären Seinscharakters der Welt soll den Boden geben für den Aufweis einer bestimmten Abkunft der Seinscharaktere des Naturseins. Die Bedeutsamkeit ist daher erst dann voll expliziert, wenn die recht geführte ontologische Ausarbeitung des Seins des Daseins folgendes verständlich macht: a) warum die Bedeutsamkeit zunächst von der ontologischen Forschung übersprungen wurde und immer wieder wird; b) warum sie, sofern ein Ersatzphänomen mit den wertbehafteten Naturdingen eingeführt wird, doch für erklärungs- und ableitungsbedürftig angesetzt ist; c) warum sie durch Auflösung in ein vorausgehendes Wirklichsein erklärt wird; d) weshalb dieses fundierende Sein im Sein der Naturdinge gesucht wird. Bislang steht die Explikation des Seinscharakters der Welt im Dienste einer ersten ontologischen Vergegenwärtigung und Auflockerung des Daseins hinsichtlich seiner Grundbestimmtheit »In=der=*Welt*=sein«.

2. Dasein ist als »In=der=*Welt*=sein« zugleich *miteinandersein*. Damit soll nicht festgestellt sein, daß man meistens nicht als einzelner vorkommt, sondern noch andere vorhanden sind. »Miteinandersein« bedeutet vielmehr einen mit dem »In=der=*Welt*=sein« *gleichursprünglichen* Seinscharakter des Daseins. In solcher Bestimmtheit steht das Dasein auch dann, wenn kein anderer faktisch angesprochen und wahrgenommen wird. Sofern das »Miteinandersein« mit dem Fundamentalcharakter des Daseins als »In=der=*Welt*=sein« gleichursprünglich ist, muß das nächste »Da« der anderen, mit denen man in der Welt ist, aus der charakterisierten Begegnisart der Umwelt ablesbar werden. Der Tisch dort hat mit seinen bestimmten Plätzen die Verweisung auf die, mit denen man täglich zu Tisch kommt; das in der Verwendung begegnende Werkzeug ist gekauft bei –, ausgebessert von –, das Buch ist geschenkt von –, der in der Ecke stehende Schirm ist vergessen von –, Was man im umweltlichen Umgang besorgt, begegnet als etwas, das sich *vor* den anderen so und so ausnehmen, ihnen nutzen, sie erregen, dem anderen den Rang ablaufen soll. Die

Umwelt läßt die nächstbekannten und vertrauten Anderen begegnen; im umweltlich Besorgten sind die anderen immer schon da als die, mit denen man besorgend zu tun hat.

Aber nicht nur die anderen, *man selbst* begegnet einem in dem, was man betreibt, erwartet, verhütet, wobei man sein besorgendes Verweilen hat. Und dieses Sichselbstbegegnen von der Umwelt her vollzieht sich ohne jede ichlich gewendete Selbstbetrachtung oder reflektierte Wahrnehmung von »inneren« Erlebnissen und Akten. Zunächst und zumeist von der Welt her begegnend sind die anderen als *Mitwelt*, man selbst als *Selbstwelt* da. Im nächsten Dasein ist man die Welt der anderen und in dieser die eigene. Diese gleich ursprüngliche mitweltliche und selbstweltliche Artikulation muß als weltliche aus dem primären Begegnischarakter von Welt — der Bedeutsamkeit — verständlich werden, so zwar, daß auf ihrem Grunde der »Mit«charakter gegen das »Um« sich abhebt. Die »anderen« sind schon da im Worauf eines bestimmten Verweisens des Umweltlichen. Die im Bau befindliche Brücke z. B. verweist auf die und die; das Boot am Strand verweist auf den, dem es gehört. Was in solchem Umweltlichen (Brücke, Boot) mitbegegnet, im Worauf seines Verweisens da ist, kann jetzt nicht als »Dazu« und »Dafür« oder Woraus des Bestehens angesprochen werden. Es ist etwas, das mit dem Begegnenden selbst umgeht. Das Umweltliche ist das Womit des Umgangs der anderen, das Wobei ihres Verweilens. In der Umwelt begegnet das umgehende Besorgen und in diesem — zunächst nur darin — die anderen. Auch das »direkte« Begegnen der anderen vollzieht sich umweltlich. Sie begegnen einem im Zimmer bei der Arbeit, auf der Straße, auf dem Weg zu und von der Arbeit, besorgend oder bummelnd im Nichtstun. Die Umwelt läßt das In=ihr=sein der anderen in der primären Seinsweise des Besorgens da sein, die anderen und deren »Insein« begegnen meinem »In=der=Welt=sein«. Dieses Begegnen — zunächst und zumeist über die Umwelt — ist das Miteinander=zu=tun=haben, Aufeinander=angewiesen=sein bzw. Einander=nichts=angehen, mit den anderen — auf die anderen rechnen. Dieses im besorgenden

In=der=Welt=sein schon liegende »Mit« der anderen hat die Möglichkeiten des Für- und Wider-Einander- bzw. des indifferenten Nebeneinanderhergehens. Auch da, wo andere als Werkzeug benutzt werden, ist die Verweisung so, daß sie — im Rechnen mit ihnen — als besorgend begegnet.

Das nächste Schon=da=seiner anderen in dem, was sie besorgen, wird erst recht sichtbar, wenn der primäre Seinscharakter der Welt im Sinne der Bedeutsamkeit verstanden ist. Nicht die Welt als vorkommender Zusammenhang der Naturdinge ist das, worin man sich begegnet, sondern die Welt, in der man sich besorgend aufhält. Auf die Frage, wer das Dasein zunächst und zumeist ist, wurde unausdrücklich in der bisherigen Explikation die Antwort schon gegeben. Der den phänomenalen Tatbeständen des nächsten Daseins angemessene Ausdruck »man« gibt die Antwort auf die Frage »wer?«. Man besorgt, man betreibt, man genießt, man sieht, man urteilt, man fragt. *Man* ist in der nächsten Umwelt des Miteinanderseins.

Das Miteinandersem besagt: sich in der miteinander besorgten Umwelt begegnen. Die Begegnisarten sind mannigfaltig; die »anderen« sind aber immer in gewissen Grenzen vertraut und verständlich. Ihr Insein ist dem eigenen In=der=Welt=sein erschlossen und so das je eigene für das der anderen. Im nächsten Besorgen ist jeder zumeist das, was er betreibt. Er ist sich nicht zu eigen — uneigentlich. Jeder ist zunächst in der Alltäglichkeit mit den anderen *gleich* uneigentlich. *In dieser Uneigentlichkeit* ist »man« für den anderen erschlossen. Es sind nicht zunächst gleichsam für sich abgekapselte »Subjekte« da, die nachträglich eine Brücke zueinander schlagen müßten.⁴ Eine solche Voraussetzung trifft den ursprünglichen Seinsbestand des Daseins ebenso wenig wie die Meinung, die Welt würde dem Dasein gleichsam »von außen« zugetragen als etwas, in das es sich erst versetzte und in einem hinübergreifenden Erkennen erstmals erreichte.

⁴ vgl. die Aufweisungen von *M. Scheler*, *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle*, 1913. Anhang S. 118 ff.

Das »Man« ist das Subjekt des alltäglichen Miteinanderseins. Die dabei sich erhaltenden Unterschiede des einen gegen den anderen bewegen sich innerhalb einer gewissen *Durchschnittlichkeit* dessen, was Brauch ist, was sich gehört, was man gelten und nicht gelten läßt. Diese abgeschliffene Durchschnittlichkeit, die gleichsam geräuschlos jede Ausnahme und jede Ursprünglichkeit niederhält, durchherrscht das »Man«. In diesem »Man« wächst das Dasein auf und mehr und mehr in es hinein und vermag es nie ganz zu verlassen.

Die Durchschnittlichkeit des »Man« vollzieht diese Einebnungen als Öffentlichkeit. Die Öffentlichkeit regelt Ansprüche und Bedürfnisse, umgrenzt Art und Reichweite der Daseinsauslegung und die Möglichkeiten des Fragens. Die Öffentlichkeit behält zumeist recht, nicht aus Vertrautheit und ursprünglicher Aneignung, sondern aus ihrem Nichteingehen auf die Sachen und der **Unempfindlichkeit** gegen Niveauunterschiede. Sie entbindet von ursprünglichen Entscheidungen und hat immer schon für einen gewählt. Die Öffentlichkeit kommt einer Tendenz des Daseins entgegen: dem Leichtnehmen und Leichtmachen. Von daher behauptet sie die Hartnäckigkeit ihrer Herrschaft. Jeder ist die **anderen**, keiner er selbst. Das »Man« ist das »Niemand«, dem das alltägliche Dasein von ihm selbst her sich ausliefert.

Das »Man«, das jedes Dasein ist, wird noch deutlicher, wenn **eine** primäre Seinsart der Öffentlichkeit zur Abhebung kommt: **die Sprache**. Hierzu muß diese jedoch nach ihrem vollen phänomenalen Bestande als Weise des Sems des Daseins in dieses zurückgenommen werden.

Sprechen ist *reden* über etwas, so zwar, daß das Worüber im Sprechen mit *offenbar* wird. Das Erkanntwerden ist nur eine und **in** seiner theoretischen Vollzugsart nicht einmal ursprüngliche **Weise** des Offenbarwerdens. Das »Reden über« bedeutet: etwas **sagen** über etwas. Die etwas sagende Rede aber ist Sprechen **zu und mit** anderen. Und über etwas mit anderen reden ist als **Sprechen Sichaussprechen**. Man selbst, d. h. das jeweilige In=der=

=sein, wird im Sprechen *mit* offenbar. Dieser Befund von

gleich ursprünglichen Charakteren macht das Sprechen als eine Grundweise des *Miteinander=in=der=Welt=seins* sichtbar.

Mit dem in seinem vollen Befund genommenen Sprechen ist das *Aufeinander=hören* gegeben. Dasein in der Weise des *Miteinander=redens* ist: *aufeinander hörend* (zugehörig) sein. Diese *Zugehörigkeit* bestimmt zugleich den Sinn von *Miteinandersein*. Das Erfassen von Tönen und Vernehmen von Lauten erweist sich als isolierte, künstlich ausgeformte extreme Möglichkeit des primären einander verstehenden Hörens im Sinne des *Aufeinander=hörens*. Und dieses ist: Folge leisten, im Besorgen der Umwelt: mitbesorgen. Das Redenhören ist nie zunächst Empfinden von Tönen, denen dann nachträglich Bedeutungen einverleibt würden. Auch da, wo die Rede undeutlich oder die Sprache fremd sind, hört man nicht zunächst bloße Laute, sondern unverständliche Worte. Sprechendsein, in seinem Sein durch die Sprache primär bestimmt sein, ist: reden können. Darin liegt die Möglichkeit des Schweigens. Nur wer sein Sein im Redenkönnen hat, *kann* im eigentlichen Sinne schweigen.

Die Wendungen: »zu etwas nichts sagen« (durchgehenlassen), dem anderen »es sagen«, »sich etwas (nichts) sagen lassen«, »sich sagen« zeigen die nächst alltägliche Seinsart der Sprache an. Danach ist diese primär nicht Erkenntnisvermittlung. Ingleichen muß aber die Ausdeutung der Sprache als eines bloßen Verständigungs- und Austauschmittels in praktisch technischer Absicht vermieden werden. Das *Miteinander=reden* ist vielmehr die Grundweise des *Miteinander=seins=in=der=Welt*. Das etwas Besprechen, das Zu- und Abreden »in einer Sache« hat den Charakter des Aufgehens mit den anderen im Besprochenen. Die besorgte Umwelt in ihrer Bedeutsamkeit als das, worüber gesprochen wird im Besorgen, nicht etwa die Redenden oder gar die Redenden sind ausdrücklich gegenwärtig. Und erst auf dem Wege über das »in Rede Stehende« sind die anderen da, die zuhören und Reden stehen. In der alltäglichen Rede sind die abgehobenen, gleich ursprünglichen Seinsmomente der Sprache zumeist nicht ausdrücklich. Vielmehr bestimmt das Verdecktsein un-

Zurücktreten der einen (reden »mit« und *sich* aussprechen) **im** Hervortreten der anderen (das Worüber und Was der Rede) eine charakteristische Seinsart des Daseins.⁵

Das Aufgehen der Redenden im Besprochenen gewährleistet **nicht** auch schon die ursprüngliche Aneignung der in Rede stehenden Sachen. Vielmehr wird das Sprechen **im** Alltag ohne ursprüngliche Aneignung des »Worüber« vollzogen. Das, was über etwas geredet wird — das Gesagte —, ist gesprochen aus dem Hörensagen (der Zeitung), ist nachgeredet, angelesen und in dieser unverwurzelten Weise »daher geredet«. Das Reden **im** Miteinandersein des besorgenden Umgangs (die Umgangssprache) bewegt sich in der entwurzelten Uneigentlichkeit. Das einmal und ursprünglich Ausgesprochene kommt in der Umwelt in Umlauf; der Nachredende gewinnt **im** Hören ein für den Alltag hinreichendes Verständnis ohne vorgängige ursprüngliche Auseinandersetzung. **Und das** von ihm zu anderen weiter Geredete erzeugt das *Gerede*.

Das »Man« hat **im** Gerede — als einer bestimmten Seinsart der Sprache **im** Alltag — seinen nächsten und eigentlichsten Aufenthalt. Im Gerede, von dem das nächste Miteinandersein gelebt und geführt wird, gründet die Möglichkeit der hartnäckigen Herrschaft des »Man«. In ihm ist das »Niemand« da. Diese Rede, die sich durch Mangel ursprünglicher Aneignung ihres jeweiligen »Worüber« auszeichnet, kann **im** sogenannten Wortdenken, das sich an die Macht bestimmter Wortbegriffe ausgeliefert hat, auch in der Wissenschaft weitgehend die Behandlung der Probleme durchherrschen und sanktionieren. In der Sprache — weil sie eine Grundweise des In=der=Welt=seins ist — schiebt sich entwurzeltes Dasein fort und sichert sich aus der Öffentlichkeit des »Man« Ansehen und Gültigkeit. Die Unbestimmtheit und Leere der Bedeutungen, die dabei nicht als Bedeutungen bekannt sind, begegnet **im** Aufgreifen des alltäglichen Redens. Diese entleerte Seinsart des Gesprochenen und der darin orientierten Rede darf nicht dazu verführen, die Sprache zunächst als Ton, Laut zu nehmen;

⁵ vgl. unten S. 41.

die Unbestimmtheit der Bedeutungen ist eine Bestimmtheit und zwar die der indifferenten Verständlichkeit des abgeschliffenen Redens im Alltag. Dieses Reden ist, weil Sprache eine Grundweise des In=der=Welt=seins ausmacht, eine bestimmte Aufenthaltsart in der Welt.

Wird der ursprüngliche Tatbestand des In=der=Welt=seins der Interpretation der Sprache zu Grunde gelegt und die Rede in ihren Möglichkeiten aus den Seinsmöglichkeiten des Daseins verstanden, dann können die verschiedenen Antworten auf die Frage nach dem »Wesen« der Sprache in ihr Recht gesetzt werden. Interpretationen der Sprache als Symbol, als Ausdruck des Erfahrenen und Erkannten, als Kundgabe von »Erlebnissen«, als Mitteilung, als Gestaltung haben jeweils einen phänomenologischen Bestand der Sprache als rechtgebenden Boden, ohne daß dieser selbst entsprechend zugeeignet und ausgearbeitet wäre. So ist die Sprache *Mitteilung* gerade im Hinblick auf die nächste Seinsart des Daseins. Mitteilung darf dabei nur nicht verstanden werden als Vermittlung — gleichsam Transport von Erkenntnissen aus einem Subjektheraus in das andere hinein. Mitteilung ist als Mit-einanderbesprechen die Weise, in der »man« mit anderen die besorgte Welt »teilt« und hat. Dieses Haben der Welt besagt: besorgend in ihr aufgehen. Mitteilen heißt: die anderen und sich mit den anderen in solches In=der=Welt=sein bringen und darin halten.⁶ Solcher Mitteilung entspricht die Teilnahme.

3. Mit der Abhebung des Fundamentalcharakters »in=der=Welt=sein« wurde bisher ein Doppeltes sichtbar gemacht: einmal die »Welt« als das Womit des besorgenden Umgangs und zweitens das »Man« als das Seiende des Daseins in der nächsten Alltäglichkeit seines Besorgens. Das »Insein« als solches mußte dabei — ob-

⁶ Daß die vorwissenschaftliche Daseinsauslegung der Griechen das Sein des Menschen in das Reden-können legte: *ἄνθρωπος = ζῷον λόγον ἔχον* entspringt der Erfahrung des alltäglichen Daseins, im besonderen des griechischen. Das spätere animalrationale = vernünftiges Lebewesen verdeckte gerade den ursprünglich erfahrenen Tatbestand. Und daß die Griechen die Sprachbetrachtung in eine von der Logik her bestimmte Grammatik drängten, gründet wiederum in einer bestimmten Weise ihres sprechenden In-der-Welt-Seins.

zwar nicht an ihm selbst — mitbesprochen werden. Es wurde als Besorgen angezeigt. Aber erst die Explikation des Seinscharakters des »Inseins« selbst führt an die ursprüngliche Seinsverfassung des Daseins. Das Sein wird in seiner Grundstruktur als die *Sorge* abhebbar. Das Besorgen entfaltet sich als die nächste Seinsweise dieses Seins. Das »Insein« bietet sich dar als »Sein bei« der besorgten Welt. Das »Sein bei« zeigt sich als Vertrautsein mit der Welt, die unabgehoben als Um=, Mit= und Selbstwelt begegnet. Das Vertrautsein schließt in sich: der Welt vertrauen, ohne Verdacht sich ihr überlassen im Bestellen, Pflegen, Nützen, zur Verfügung Halten. Das Sich=auf=die=Welt=verlassen schließt ein sich Auskennen in ihr ein. Das sich auskennende Sich=auf=die=Welt=verlassen charakterisiert das nächste Insein als »zu Hause«-Sein in ihr. Dem explizierten primären Sinn des »Um« und der darin gegebenen ursprünglichen Räumlichkeit entsprechend besagt das »In« des »Inseins« dieses »zu Hause« sein.⁷ Das »Insein« hat für sich eine nächste und zumeist enge Möglichkeit des unbedrohten und darin zuversichtlich besorgenden Verweilens ausgebildet. Im Sich=aus=kennen sichert es sich eine feste Orientierung. Das so bestimmte »Sein bei« macht das Begegnenlassen der Welt aus. Das Begegnenlassen der Welt ist keine beliebige Eigenschaft des Daseins, die es auch entbehren könnte. Vielmehr besagt dieser Seinscharakter des »Inseins«: die Welt in einer jeweilig umgrenzten Erschlossenheit halten. In=der=Welt=sein ist als solches »erschließen«. Und das nicht etwa in der Vollzugsart theoretischen Erfassens. Solches gründet erst auf einer vorgängigen Erschlossenheit der Welt.

Das besorgende »Insein« muß als Angewiesensein des Daseins auf seine Welt verstanden werden. Das Angewiesensein hat vorweg schon seine Welt auf deren »um-zu« erschlossen. Holz §. B. begegnet primär in einem »um-zu« des Feuermachens, des Boot

⁷ vgl. Jacob Grimm, *Kleinere Schriften VII* (1884) S. 247 ff. über »in« und »bei«. Darnach stammt »in« aus innan = wohnen, habitare; ann — ich bin gewohnt, pflege; das lat. colo = habito und diligo. Desgleichen besteht zwischen »bin« und »bei« ein Zusammenhang: ich bin — ich wohne.

Bauens und dergleichen. In solchem »um-zu« belegend »ist« es zu hart, zu weich, zu feucht, zu schwer. Es wird als das und das befunden im Hinblick auf ein Mehr oder Weniger an Nutzbarkeit. Als Angewiesensein geht das Dasein solchen Verweisungen der Umwelt nach, läßt sich von ihnen im Vollzug seines Verrichtens, Berechnens usw. anweisen. Die Veränderlichkeit der Welt, darin die jeweilige Verfügbarkeit, bzw. Entgänglichkeits (von »entgehen«) der umweltlichen Sachen und Geschehnisse gründet, wird zugänglich in der Berechnung. Die Aneignung und Verwahrung der erschlossenen Welt vollzieht sich im Dasein, das durch das Redenkönnen bestimmt ist als ein Ansprechen und Besprechen der begegnenden Welt. Die Vollzugsart ist das Ansprechen *von etwas als etwas*. Damit kommt das »Um-zu« in seiner Verweisungsmannigfaltigkeit zur Abhebung. Solches Besprechen entbehrt noch ganz der Isolierung auf ein bloßes Feststellen schlicht wahrgenommener Sachverhalte. Es steht noch ganz im Dienste des besorgenden Erschließens und in Verwahrung Haltens der Umwelt. In solchem aneignenden Besprechen spricht das »Insein« *sich* aus, gibt *sich* die Orientierung. Mit der angesprochenen Umwelt kommt das Insein zum Ausspruch und damit zum verfügbaren Verständnis. Das besorgende Erschließen des Daseins, d. i. das primäre Erkennen, ist *Auslegung*. Auch das in seinem »Um-zu« noch unerschlossene und sonach in seinem »Als-das« noch nicht Angeeignete wird in der Weise des Auslegens angesprochen. Das Fremde ist kein nur Vorhandenes und als solches Gegenstand einer Feststellung, sondern das, womit man zunächst nichts anfangen kann. Es begegnet also im Horizont des besorgenden Erschließens, und die Frage, was es sei, ist das auslegende Fragen nach dem Wozu. Die auslegende Antwort macht eine Verweisung (geeignet — hinderlich für) sichtbar; das vordem Fremde rückt in die Verständlichkeit und Bekanntheit des besorgenden Umgangs. Das Sichauskennen ist demnach das Verfügen über die jeweilige, durch das Feld des Besorgens begrenzte *Ausgelegtheit*. Sofern das Insein als Miteinandersein bestimmt ist, wächst der Ausgelegtheit aus der Bestätigung durch die anderen eine Bekräftigung

tigung zu; die Bestätigung gründet in der Wiederholung des täglichen Umgangs.

Mit dem Aufenthalt »bei« der Welt als dem auslegenden Angewiesensein ist jedoch das Insein nicht nur nicht voll, sondern vor allem auch nicht ursprünglich bestimmt. Das Insein gründet — darauf deutet das besprechende Auslegen als *Sich*aussprechen — in einem jeweiligen *Sich*finden. Das erschließende Angewiesensein auf die Welt muß zugleich als ein Angegangensein von ihr — ihrer Beiträglichkeit, Bedrohlichkeit — verstanden werden.

Der besorgende Umgang kann sich vollziehen in der Unge-störtheit des Verrichtens, der Ruhe des Gebrauchens, der Gleichgültigkeit des Erledigens. Solche Indifferenz des *Sich*findens ist nur eine nächste Weise der Alltäglichkeit des Daseins. Sie wird ebenso oft als leicht abgelöst von Unruhe, Aufgeregtheit, Befürchten, Erhoffen. In solcher vergnügt gehobenen oder verstimmt herabgedrückten Verfassung befindet *sich* das Insein. Das *Sich*finden läßt in seiner Art — und es ist die ursprünglichste und nächste — das Insein für es selbst »da« sein. Das ihm selbst »da«-Sein des Inseins erweist sich als ein Grundcharakter des Daseins: die *Befindlichkeit*. In ihr ist das Dasein für es selbst aufgedeckt und zwar immer nach seinem jeweiligen In=der=Welt=sein. Im Zunächst des Umgangs begegnet das Selbst in dem, was man betreibt. Und zwar ist es da in dem »wie einem dabei zumute ist«. Die Befindlichkeit ist weder Erfahrung von inneren Erlebnissen, noch darf Befindlichkeit als theoretisches Erfassen interpretiert werden. Das bedeutet aber nichts weniger als eine Beeinträchtigung der Befindlichkeit in ihrer Aufdeckungsleistung als Gestimmtsein. Sie hält gerade die volle jeweilige Lage des Daseins im Da, wenngleich die Durchsichtigkeit des Daseins dabei verschieden ist. Sie bleibt immer von der eines theoretischen Erfassens grundverschieden und darf an solcher Evidenz nie gemessen werden. Die Befindlichkeit ist nicht nur kein theoretisch vernehmendes »Sichrichten auf«, ihr geht überhaupt das Strukturmoment des »Sichrichtens auf« ab. Die Befindlichkeit ist die jeweilige Gelegenheit der Lage des Inseins. Sie macht das Da aus-

drücklich, in dem Dasein sich befindet. Daß das Seiende vom Charakter des Daseins sein *Da* ist, bedeutet zugleich: Dasein ist die seinsmäßige Möglichkeit des Erschlossenhabens der Welt. Die beiden phänomenalen Tatbestände am Dasein: 1. daß es sein »Da« ist, 2. daß es die Welt als erschlossene begegnen läßt — also selbst den Charakter des Inseins hat, offenbaren eine weitere Grundverfassung des Daseins: die *Entdecktheit*.

Damit gewinnt das Insein erst seine volle Bestimmtheit. Die natürliche Bedeutung von »zuhausesein« meint nicht: in seinem Hause vorkommen und stehen wie Geräte, sie besagt auch nicht: sich zu Hause wissen von: als so vorkommend für sich konstatierbar sein — sondern: sich zu Hause *fühlen*. Das Insein bedeutet das Sein, in dem, als jeweils bestimmter Möglichkeit besorgenden Verweilens, das Dasein sich befindet.

Was man als Affekte kennt und als zweite oder dritte Klasse von Erlebnissen und Vermögen einteilt und dem erkennenden oder willentlichen Verhalten anheftet oder auch als »Meinung von« interpretiert, muß aus der Entdecktheit als Befindlichkeit verstanden werden. Die Analyse der Affekte bedarf einer primären und sich durchhaltenden Direktion aus der Erforschung des Daseins auf sein Sein.

Die Entdecktheit — hier erst nur im Rückgang aus dem Insein angezeigt — soll aber als Seinscharakter des Daseins an dessen Alltäglichkeit in den Blick kommen.

Sofern Entdecktheit eine seinsmäßige Grundverfassung des Daseins ausmacht, mußte sie schon in den früheren Abhebungen im Thema stehen. Sie wurde nur noch nicht als solche interpretiert. Das charakterisierte Phänomen der Öffentlichkeit ist die alltägliche Seinsweise der Entdecktheit. Die Öffentlichkeit regelt unsichtbar und hartnäckig die Ansprüche und Bedürfnisse des Miteinander=in=der=Welt=seins. Sie hat ihre Herrschaft im Gerede. Dieses spricht durchschnittlich über die Welt; in solchem Sprechen spricht sich das Dasein selbst aus. Das Gerede kann aber nunmehr als die Verwahrungsart der Auslegung verstanden werden. Im Gerede wird die Auslegung freischwebend, sie gehört

allen und stammt von keinem. Im Gerede verhärtet sich die Auslegung zur Ausgelegtheit. Das bei der Geburt »zur Welt gekommene« Dasein wächst in solcher Ausgelegtheit auf und in eine solche hinein. Die Ausgelegtheit trägt eine Selbstausslegung des Daseins bei sich. Sie zeichnet das »was sich für einen gehört«, »wie man sich benimmt«, »wie man sich in den jeweiligen Lagen zu benehmen hat« vor. Die Teilnahme an der Ausgelegtheit als Mitteilung von dem, was man und wovon man spricht, ist ein Mitmachen des Gestimmtseins im jeweiligen Angegangenwerden von der Welt. Die Öffentlichkeit verwahrt in sich die Anweisung zu einem bestimmten Begegnenlassen der Welt, ingleichen zu einer gewissen üblichen Befindlichkeit des Daseins. Die Bestimmung des öffentlichen Inseins und der öffentlichen Befindlichkeit wird zum Aufweis der nächsten Seinsart der Entdecktheit.

Das Gerede behält als die Verwahrungsart der Auslegung deren Grundstruktur. Auslegen ist besorgendes Ansprechen von etwas als etwas. Das Aussprechen ist seinem Sinn und Anspruch nach auslegungsmäßig erschließend. Das Gesprochene und Nachgesprochene teilt Auslegungen mit. Das Nachsprechen sagt die Sätze und versteht sie in einer ihm gemäßen Durchschnittlichkeit. Es entbindet sich von einem Zurückgehen auf das, worüber es spricht. Ihm genügt das Gesagtsein als solches, mag das, worüber die Rede geht, anders sich verhalten — sich verändert haben. Dieses bodenlose Gesagtsein reicht aber hin, die Auslegung und jeweilig darin beschlossene Selbstausslegung in ihrer Leistung (der Ausbildung der Entdecktheit) zu verkehren. Weil Auslegung etwas in seinem »als das« beistellt, kann sie in der Seinsmitteilungsart des Geredes, lediglich durch das Weitergesagtsein, das, was durch sie angeblich offenbar werden soll, verdecken. Es bedarf dabei noch garnicht einer Absicht der Täuschung — des Ausgebens von etwas als etwas (das es *nicht* ist). Das fundamentlose Nachsprechen ist ja mitteilend. Das Gesagtsein verbreitet eine Ansicht, so zwar, daß sich darauf die Öffentlichkeit versteift und von daher alles weitere Besprechen und Befragen von vornherein

bestimmt. Das Gerede ist, lediglich auf Grund der ihm eigenen Unterlassung ursprünglichen Ansprechens, *verdeckend*. Es schiebt eine herrschende Ansicht vor das eigentliche Aussehen der Welt und ihrer Geschehnisse. Gemäß seiner Herrschaftsart in der Alltäglichkeit des Daseins und bis in scheinbar eigentliches Fragen und Untersuchen hält das Gerede das Dasein von ursprünglicher Auslegung und Auseinandersetzung fern. Das dann angebliche Erschließen der Welt ist ein Verdecken und zwar so, daß das Gerede mit Berufung auf die Öffentlichkeit und Tradition dem Dasein den Besitz allgemein anerkannter und daher echter Wahrheit einredet. Auslegung ist Aneignung und Ausbildung des Inseins. Das Insein (Entdecktheit) hat zunächst und zumeist die Seinsart der Verdeckung. Die im Gerede gleichsam verhärtete Ausgelegt-heit zieht das jeweilige Dasein in die Seinsweise des »Man«. Das Sein im »Man« erweist sich aber jetzt als Verdeckung und Abdrängung des eigentlichen Selbst. Das jeweilige Dasein hat sich nicht nur an das »Man« weggegeben, es verstellt ihm selbst die Befindlichkeit.

In der Öffentlichkeit — als der nächsten Seinsart der Entdecktheit — lebt das Dasein weder in der ursprünglich zugeeigneten Welt, noch ist es es selbst. Aber nur weil Dasein die Grundverfassung der Entdecktheit hat (in Befindlichkeit gründendes Insein), kann es die Seinsart des Verdeckens pflegen.

Auslegen ist das primäre Erkennen. Darin kommt die Umwelt des Besorgens in der Abgehobenheit ihrer Verweisungen (Erschlossenheit) zur Aneignung. Das Erkennen ist eine Grundart des Inseins. Als solches hält es sich im Sprechen und in einer jeweiligen Befindlichkeit. Alles Vernehmen (Sehen, Hören) ist auslegend. Im auslegenden Vernehmen und Orientiertsein hat das Dasein seine Sicht. Dabei wird Sehen — auf Grund seines Primats im Vernehmen — im weiteren Sinne verstanden. Die Sicht des besorgenden Umgangs hält als Umsicht dem Insein seine nächste Welt erschlossen. Das Besorgen gibt als umsichtiges seinem Ansetzen bei etwas, seinem Verrichten — die Bahn und aller Werkstellung die Mittel, die rechte Gelegenheit, die geeigne-

te Zeit. Auch da, wo die begegnende Welt (als Himmel ζ. B.) sich dem herstellenden und verwendenden Umgang entzieht, trägt ihr das Besorgen als umsichtiges Hinsehen Rechnung. Sonne und Mond sind bei der Zeitrechnung in die Umsicht einbezogen, die Gestirne bei der Schifffahrt.

Das Ausruhen ist eine Seinsart des Besorgens. Wird dieses als Ausruhen der Bewerksstellung ledig, dann bleibt es doch ein Insein. Im Aufgeben des Verrichtens wird das Sichumsehen zum bloßen hinsehenden Verweilen-bei.... Im Ausruhen zieht sich das besorgende Insein aus der Konzentration auf die umsichtig vorgeforderte bestimmte Situation zurück. Das vordem in der Umsicht gebundene Sehen wird frei für ein nur Wahrnehmen und Da=haben der Welt. Das Verweilen zerstreut sich in seine Welt. Im Besorgen solchen Hinsehens wird die Sorge der *Neugier* (*curiositas, cura*)⁸ eigenständig. Das verweilende Hinsehen auf die Welt ist zunächst nur die Modification der Umsicht. Die in dieser erschlossene Welt ist für das Hinsehen immer schon da. Nur folgt jetzt das besorgende Insein nicht mehr verrichtend den Verweisungen des »Um-zu«, sondern betrachtet die in ihnen begegnende Welt (Bedeutsamkeit) lediglich nach ihrem »Als was«. Zwar bleibt das Hinsehen der Neugier gerade nicht bei dem schon aus der Umsicht her Vertrauten. Über den Umkreis des Alltags hinaus besorgt die Neugier das Erschließen des noch Fremden, Neuen, so zwar, daß sie auch bei dem nunmehr zugänglich Gewordenen nicht verweilen mag, sondern mit seiner Hilfe ledig-

⁸ Über die *curiositas* als *cupiditas experiendi* (*concupiscentia oculorum*) und den Vorrang des Sehens vgl. Augustinus: *Ad oculos enim proprie videre pertinet. Utimur autem hoc verbo etiam in caeteris sensibus, cum eos ad cognoscendum intendimus. Neque enim dicimus, Audi quid rutillet; aut, Olfacquam niteat; aut, Gustaquam splendeat; aut, Palpaquam fulgeat: videri enim dicuntur haec omnia. Dicimus autem non solum, Vide quid luceat, quod soli oculi sentire possunt; sed etiam, Vide quid sonet; vide quid oleat; vide quid sapiat; vide quam durum sit. Ideoque generalis experientia sensuum concupiscentia, sicut dictum est, oculorum vocatur; quia videndi officium in quo primatum oculi tenent, etiam caeteri sensus sibi de similitudine usurpant, cum aliquid cognitionis explorant. Confessiones X. cap. 35. l.c. 802 sq.*

lich die Ausbildung weiterer Möglichkeiten, Neues zu erfahren, betreibt. Das Aufgehen der Neugier im Aussehen (**εἶδος**) der Welt enthüllt sich als ein Sichmitnehmenlassen von ihr. Die Neugier bringt sich, als zuvor gesicherte, durch Dringlichkeit und Not unbehelligte in eine zwar ungefährliche, nicht verpflichtende Sorge der Aufregung. Das durch Neugier bestimmte Insein ist durch das Sichziehenlassen von der Welt *überall und nirgends*. Dieses aufenthaltslose Verweilen in der Welt charakterisiert die Zerstreuung als Seinsart des Daseins. Das neugierige Besorgen des Sehens nur um des Sehens und Gesehenhabens willen treibt das Dasein in eine wachsende Verstrickung. Alle Hinsichten des Fragens und Auslegens sind von da aufgerafft. Auch wo das Dasein von ihm selbst spricht, spricht es die Sprache der Welt, an deren Aussehen es sich verloren hat. In der Neugier ist sonach das Dasein auf der Flucht vor ihm selbst. In ihr sperrt es sich selbst gegen mögliche Situationen der Auseinandersetzung, Verpflichtung, des Sicheinsetzens, der Wahl. Auf dieser Flucht findet das Dasein seine Unterkunft im Gerede; die Öffentlichkeit schreibt vor und sanktioniert, »was man gesehen und gelesen haben muß«, sie züchtet neue Bedürfnisse des Sehens und erfindet für diese die gemäße Befriedigung. Unter dem Schutz der Öffentlichkeit steht aber die Neugier noch mehr im Dienste der Verdeckung.

Sofern jedoch die Neugier immer in gewissen Grenzen die Welterschließt, kann das so zugänglich gewordene Aussehen der Welt als Boden für ein *untersuchendes* Hinsehen ergriffen werden. In solchem den-Sachen-Nachgehen liegt die Möglichkeit der Ausbildung einer Forschung. Sie bringt in der erschlossenen Welt ein Untersuchungsfeld zur Abhebung; das abgehobene Feld wird als Sachgebiet ausgeschnitten. *Forschung* ist eine bestimmte Weise des In=der=Welt=seins. Wird so das wissenschaftliche Erkennen primär als eine Seinsmöglichkeit des Daseins selbst verstanden, dann kann es — soll seine Eigentlichkeit gewonnen werden — nie als selbstverständlicher Besitz dem Dasein zufallen. Es muß sich vielmehr gegen die Verdeckungsgefahr der Öffentlichkeit und die Herrschaft der üblichen Ausgelegtheit die rechten Mög-

lichkeiten ursprünglichen Erfahrens immer erst und jeweilig wieder durch die Kritik aneignen.

In den *Wissenschaften* hat die Entdecktheit des Daseins sich selbst in die Aufgabe genommen. Sie wachsen in einer nächsten Ausgelegtheit des Daseins auf und fallen in eine solche — in ihren Resultaten — zurück. Das vormalig ursprünglich Erschlossene kommt in die Verwahrungsart fester Begriffe und Sätze. Die Wahrheiten werden freischwebend zu »Gültigkeiten«. Der Besitz des Allgemeingültigen zeitigt eine Bedürfnislosigkeit im Zurückfragen nach den ursprünglichen, bodengebenden Seinszusammenhängen. Die herrschende Überzeugung von der Gültigkeit der Sätze ersetzt die Wiederholung der zugangschaffenden und primär aneignenden Erfahrungen. Die öffentliche Ausgelegtheit tyrannisiert auch die Geschichte der Wissenschaften. Die freischwebenden, gültigen Sätze werden Ansätze zu neuen Theorien, die einen wechselnden Kreis von Fragen und Fragemöglichkeiten — die Probleme an sich — am Leben erhalten.

Die Verdeckungstendenz der traditionellen Ausgelegtheit des Daseins liegt in dessen eigener nächster Seinsart. Sofern das Dasein Forschungen ausbildet, indem es die Auslegung seiner selbst zur Aufgabe macht, müssen diese — als Seinsweisen des Daseins — am ehesten der Herrschaft der Ausgelegtheit und Verdeckung ausgeliefert sein. Geistesgeschichte und Philosophie sind Forschungsweisen, die mehr oder minder ausdrücklich das Dasein in ihr Thema gestellt haben.

Eine Zeit kann das »historische Bewußtsein« als die sie auszeichnende Möglichkeit der Selbstausslegung für sich in Anspruch nehmen. Es wirkt sich aus im Durchlaufen des Aussehens der Mannigfaltigkeit auch der entferntesten, fremdesten Kulturen. Dieses »Sichmitnehmenlassen« in die »Welt«geschichte, dem nichts verschlossen bleiben soll, sichert sich seinen Besitz auf dem Wege der Typisierung und Typenregistratur. Die Art jedoch, wie eine Zeit die Vergangenheit sieht, ist das Kriterium für die Betrachtungsweise, deren sie sich selbst würdigt. Die Gegenwart selbst untersteht der einordnend vergleichenden Typisierung. Die

Philosophie besorgt in ihrer Systematik und Dialektik die Grundlegung für die mögliche Ordnung und Typik der Kulturgebilde, Werte und Vernunftregionen. Nichts entgeht der typisierenden Registratur. Das Unterbringen in einen Typus läßt das Erkennen zu seinem Ziel kommen. Die Sorge dieses an Ausdruck, Gestalt und Gestaltssystematik ausgegebenen Erkennens ist eine ihr selbst verdeckte Neugier. (Diese Feststellung hat nicht den Sinn einer gar abschätzigen Auswertung; sie soll nur die Seinsart dieses Erkennens — als einer Weise des Inseins — zur Abhebung bringen.) Obzwar für die genannten Forschungsmöglichkeiten¹ die Auslegung der »Humanität« in Anspruch und Ziel steht, dem Thema selbst — Dasein in seinem Sein — wird überhaupt nicht oder nur gelegentlich und das in dem Horizont einer fertigen Systematik bzw. am Leitfaden einer veräußerlichten Definition des Menschen (animal rationale) nachgefragt. Wo das Dasein selbst thematisch in die Nachforschung gestellt ist wie in der »Philosophie des Lebens« (was soviel besagt wie »Botanik der Pflanzen« und nur propädeutischen Sinn hat, sofern diese Selbstverständlichkeit vergessen ist), da nimmt das Erschließen vorwiegend die Richtung auf die Gestaltmannigfaltigkeit der Ausdrucksmöglichkeiten des Lebens, wie es in den jeweiligen Kulturen zum Ausdruck kommt. Sofern aber das Leben selbst in seinem Sein und als »Sein« Thema wird, vollzieht sich die Interpretation am Leitfaden des aus dem Sein der Welt, bzw. Weltnatur geschöpften Sinnes von Sein. Aber der Sinn von Sein bleibt dabei überhaupt in der Indifferenz eines »selbstverständlichen« und überhaupt nicht befragbaren Wortbegriffes. Die Erfahrung des Daseins in seinem Sein und die Abhebung dieses Seins, d. h. die Ausbildung der diesem Seienden angemessenen Ontologie wird durch die versteckte Herrschaft der veräußerlichten und durch traditionelle Auslegungen hindurchgegangenen griechischen Ontologie, eben so sehr aber durch den Fragezwang festgewordener Disziplinen niedergehalten.

So kann die Entdecktheit des Daseins gerade in seinen höchsten Möglichkeiten der eigenständigen Selbstauslegung hinsichtlich ihrer Verdeckungstendenz offenbar gemacht werden.

Öffentlichkeit und Neugier sind Weisen der Entdecktheit, die das Sein des Daseins als Alltäglichkeit selbst zeitigt. Die Explikation dieses Inseins — des Fliehens vor ihm selbst im Verdecken seiner selbst — muß die Grundverfassung des Daseins noch ursprünglicher erreichen. In der Welt sein besagt: angewiesen sein auf sie. Der Seinscharakter des Besorgens ist Aufgehen in der besorgten Umwelt. Das Besorgen begreift in sich das umsichtige Bewerkstelligen ebenso wie das hinsehende Verweilen und beide wiederum sowohl in der Ruhe der Sorglosigkeit als auch in der Unruhe der Besorgnis. Sofern das Dasein *als Sein* dieses Sichmitnehmenlassen von der Welt besorgt, ist das Insein durch den *Hang* zum Aufgehen in der Welt bestimmt. Das *Abfallen* des Daseins von ihm selbst im *Verfallen* an die Welt zeitigt den *Zerfall* des Inseins in die Öffentlichkeit, die Einebnung auf das »Man« und das Verschwinden in ihm. Das Verfallen (Insein in der Weise der Verfallensgeneigtheit) ist kein Geschehen, das am Dasein lediglich vorgeht oder ihm zuweilen »passiert«. Dieser Hang ist das seinsmäßige *Verhängnis*, an dem dieses Sein als In=der=Welt=sein trägt.

Das Dasein bereitet sich aus seiner Welt her selbst Möglichkeiten des idealisierenden Sichleichtnehmens und damit des Sichverfehlens. Das Verfallen an die Welt ist in seinem Sein selbst *versucherisch*. Als dieses hält es das Insein bei seiner Verfallenheit fest. Die Selbstausslegung stellt das Dasein aufsteigend vor seine idealen Wirkungsmöglichkeiten und verbürgt ihm von da her die Sicherheit und Unfragwürdigkeit seines Seins. Das versucherische Verfallen ist so beruhigend. Und in der Beruhigung treibt es das Dasein der *Entfremdung* zu. Das Dasein – in seinem Aufgehen in der Welt und in der Aufsteigerung aus dieser her beruhigt, wird des Glaubens, sich selbst am ehesten in der Welt und Universalgeschichte zu begegnen. Das an die Welt ausgegebene und in der eigenen Besorgnis sich verfangende Besorgen verlegt dem Dasein die Rückgangsmöglichkeit zu ihm selbst.

Das Verfallen offenbart aber gerade in den Charakteren seiner Zeitigung (versuchen, beruhigen, entfremden) das Dasein als ein

Seiendes, *dem es in seinem Insein um das Sein selbst geht*. Das Dasein hat als besorgendes Insein — und im Fliehen vor ihm selbst erst recht — sein Sein in die Sorge gestellt.

Wenn aber das Insein in dem Verfallen an die Welt sein Sein besorgt, muß das verfallende Besorgen in einem *Bedrohtsein* des Daseins gründen. Dieses Bedrohtsein, das jeweilig das Dasein in seine Welt treibt, kann aber nicht von der Welt herkommen. Das Bedrohtsein muß im Sein des Daseins selbst liegen. Die Möglichkeit dafür ist mit der Grundverfassung des Daseins, seiner Entdecktheit, gegeben. Dasein ist *sich* befindendes Insein. Das verfallende Insein besorgt die Vertrautheit und Beruhigung des »zu Hause«. Das verfallende »Weg von« ... »zu« ist die Flucht vor dem »Un«-»zu Hause« — vor der *Unheimlichkeit*. Unheimlich ist jeweils nur, was das Insein als solches »angeht«. Die besorgte Welt jedoch und die in ihr begegnende Selbstwelt — man selbst — sind das Vertraute und Bekannte. In der Dunkelheit, d. h. bei Abwesenheit der Helle als der Möglichkeit der Sicht, kann einem unheimlich werden oder im Alleinsein und das gerade in vertrauter Umwelt. Die Abwesenheit des Lichtes oder der anderen macht es, daß mir im Umkreis dessen, worin ich zu Hause bin, unheimlich wird. Man ist nicht mehr zu Hause. Der Befindlichkeitscharakter dieses Nicht=mehr=zu=Hause=seins ist die Angst.⁹ Wenn sie sich gelöst hat, sagt man: es war eigentlich nichts. Die Sprache gibt hier angemessen das Phänomen wieder. Die Angst ist das Sichbefinden vor dem Nichts. Dieses Nichts ist nicht Thema einer Betrachtung; es muß vielmehr phänomenal als das Wovor des Sichhängstigen festgehalten werden. Schon die Bestimmung »Wovor« nimmt ihm den eigentümlichen Nichts=Charakter. Das einem Unheimlichsein ist die privative Seinsart des »zu Hause«, d. h. eine mögliche Seinsweise des Inseins. Das Dasein hat die Möglichkeit, die Angst auszuhalten. In dem *sichhängstigen* *Sein* vor dem Nichts, das keinen Halt gibt für ein Aufgehen in der

⁹ vgl. zum Begriff der Angst: *Kierkegaard* Werke (Diederichs) Bd. V und hierzu *Luther*, Enarrationes in genesin, cap. III. Opera latina (Ed. Erl.) tom. I, 177 sqq.

Welt, läßt es sich auf sich selbst verweisen. In diesem Sichverweisen auf das Insein als solches wird dieses in dem Seinscharakter: »daß es ist und nicht nicht ist und daß es selbst das Da ist, in das eine Welt begegnen kann«, in einem ausgezeichneten Sinne sichtbar.

Sofern das »Man« Subjekt des Seins ist, ist für ein solches Insein in der vertrauten, gesicherten, durchschnittlichen, öffentlichen Alltäglichkeit mit den anderen nichts weiter zu befürchten. Dieses »nichts weiter« gerade ist das Nichts der Unheimlichkeit, das die Angst als Sichbefinden aufdeckt. Als sich zerstreues Verfallen an die Welt erwehrt sich das Dasein in der Seinsart seines Zunächst und Zumeist der eigenen Unheimlichkeit. Die *eigentliche* Seinsweise der Entdecktheit ist die Unheimlichkeit, die nächstalltägliche aber die Verdeckung. Die Entdecktheit des Inseins ist sonach die seinsmäßige Bedingung der Möglichkeit des Verfallenseins, das seinerseits die Angst als das Sichbefinden vor der Unheimlichkeit zeitigen *kann*.

In der Flucht vor ihm selbst ist das Sein des Daseins gerade da. Dieses: daß es ist — es selbst sein Da ist — darf mit dem nackten Vorhandensein der Welt nicht zusammengeworfen werden. Das Vorhandensein der Welt kann *in* das *Da* begegnen, ist als dieses konstatierbar. Das jeweilige Dasein kann jedoch ein solches Vorhandensein nicht selbst *sein*. Dagegen *ist* es sein eigenstes »daß es ist« in der Seinsart der Befindlichkeit und ihrer Möglichkeiten. Dieses Vorhandensein, das ein Dasein jeweilig das seinige ist — *man* ist es bzw. *ich* bin es — sei als *Faktizität* bezeichnet. Diese ist ihrerseits die seinsmäßige Bedingung der Möglichkeit dafür, ein Dasein auch weltlich als vorhanden anzusprechen, obzwar nur in der abgezogenen Erfassungsart des leeren, konstatierenden Dahabens. Das Dasein geht zunächst besorgend in seiner Welt auf und lebt im »Man«. D. h. es *kann* uneigentlich sein, es kann sich von der Welt her bestimmen lassen und kann wieder innerhalb einer Umwelt verschiedene Besorgensweisen wählen. Es kann sich an die Welt verlieren und sich dabei vergeifen, es kann aber auch sich selbst wählen und sich dafür entscheiden, jedes Besorgen un-

ter eine ursprüngliche Wahl zu stellen. Sofern das Dasein durch dieses »ich kann« bestimmt ist, offenbart sich schon sein nächstes Insein als *Möglichsein*. Es ist immer — ob eigentlich oder uneigentlich — was es *sein kann*. Diese Grundverfassung des Daseins wird im Folgenden deutlicher werden.

Das Dasein wurde als Besorgen charakterisiert. Im Besorgen der Welt besorgt es das eigene Sein in der Welt. Das Dasein ist immer auf etwas aus, das es in die Sorge gestellt hat. Gegenüber dem Seienden der Um- und Mitwelt, das in seinem Vorhanden= und Nichtvorhanden=sein besorgt wird, soll das Sein des Seienden, das in der Weise des Besorgens ist, terminologisch als die *Sorge* festgehalten werden. Inwiefern die Sorge als Grundcharakter die Seinsweisen des Daseins bestimmt, zeigt der nächste Abschnitt.¹⁰

¹⁰ Die Sorge als Seinscharakter des Daseins ist dem Vf. bei Untersuchungen über die ontologischen Grundlagen der Augustinischen Anthropologie sichtbar geworden. Inzwischen ist durch die Forschungen von *K. Burdach* (vgl. diese Zeitschrift (Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte) Bd. I. 1923 S. 1 ff. (Faust und die *Sorge*)) die Bedeutung dieses Phänomens innerhalb der Auslegungsgeschichte des Daseins aufgehehlt. Die Selbstauslegung des Daseins stößt schon früh auf dieses Phänomen. a.a.O. 41 ff.⁽⁴⁾

III. DASEIN UND ZEITLICHKEIT¹

Ist die bisher gegebene Seinsinterpretation überhaupt zureichend?⁽¹⁾ Oder steht eine Daseinsforschung solcher Art nicht überhaupt vor einem unübersteigbaren Hindernis, so zwar, daß dieses im Thema selbst — im Sein des Seienden — für es konstitutiv mitgegeben ist?⁽²⁾

Dasein ist als In=der=Welt=sein ausdrücklich oder nicht, eigentlich bzw. uneigentlich, jeweils das *meinige*. Sowenig wie das Insein kann (die Bestimmtheit dieser) diese Jeweiligkeit⁽³⁾ am Dasein durchgestrichen werden. Dieses Seiende, das *man* selbst in seinem Sein jeweilig ist, bleibt als Sorgen beständig *unterwegs*

¹ Einiges aus dem folgenden Kapitel wurde in einem Vortrag vor der Marburger Theologenschaft im Juli 1924 mitgeteilt. Der Vortrag hatte diese Einleitung: Die folgenden Ueberlegungen handeln von der Zeit. Sie fragen: was ist die Zeit? Wenn die Zeit in der Ewigkeit ihren Sinn findet, dann muß sie von dieser her verstanden werden. Damit sind Ausgang und Weg einer Nachforschung über die Zeit vorgezeichnet: von der Ewigkeit zur Zeit. Diese Fragestellung ist in Ordnung unter der einen Voraussetzung, daß wir die Ewigkeit kennen und hinreichend verstehen. Sollte aber Ewigkeit etwas anderes bedeuten als das leere Immerwährend (*αἰ*), sollte Gott die Ewigkeit sein, dann muß die zuerst nahegelegte Art der Zeitbetrachtung solange in einer Verlegenheit bleiben, als sie nicht um Gott weiß. Und wenn der Zugang zu Gott der Glaube ist und das Verhältnis zur Ewigkeit nichts

⁽¹⁾ Anm. d. Hrsg. [Der erste Satz des III. Abschnitts, der von Heidegger nachträglich gestrichen wurde, lautet: »Die vollzogene Abhebung der nächsten Seinscharaktere des Daseins sollte dieses so zugänglich machen, daß aus ihm her >die Zeit< faßbar werde.« Die zu diesem Satz gehörende Randbemerkung wurde jedoch nicht gestrichen. Sie lautet:]

Die Aufweisung der Zeit als Grundstruktur des Seins des Daseins selbst soll dann ermöglichen — die vorgenannten Charaktere philosophisch ursprünglicher zu interpretieren und damit die Zeit selbst als Grundphänomen des Daseins verstehen lassen.

⁽²⁾ Sofern die Absicht auf die Herausstellung einer Fundamentalstruktur geht — bedarf es einer methodischen Besinnung — die rückwirkend auch schon die Analyse unter I angeht.

⁽³⁾ formaler Begriff

zu —. Das Sein des Daseins kennzeichnet sich als *Aus=sein auf das*, was es noch nicht ist, aber sein kann. Wie soll aber dieses Seiende einen hinreichenden Boden der Analyse gewähren im Sinne der abhebbaren *leitenden* Ganzheit, solange es nicht zu seinem Ende gekommen ist? Erst wenn es das *ist*, was es sein kann, wird es als Ganzes⁽⁴⁾ erfaßbar. In seinem Zu=Ende=gekommen=sein ist es

anderes als dieser Glaube, dann wird die Philosophie die Ewigkeit nie haben⁽⁵⁾ und sonach nie als mögliche Hinsicht für die Diskussion der Zeit in methodischen Gebrauch nehmen können. Im Sinne solcher Fragestellung ist *der* Theologe der rechte Sachkenner der Zeit. Denn erstens handelt die Theologie vom menschlichen Dasein in seinem Sein vor Gott, d. h. das *Sein* in der Zeit in seinem Sein zur Ewigkeit. Zweitens hat der christliche Glaube Bezug auf etwas, was in der Zeit geschah und sogar zu einer Zeit, von der gesagt wird, daß sie »erfüllt war«.⁽⁶⁾ Der Philosophie dagegen bleibt nur⁽⁷⁾ die Möglichkeit, die Zeit aus der Zeit zu verstehen.

Dasein — als Ganzes — Konstitution der *Ganzheit*

Ganzheit nicht als abgeschlossene Kumulation der Charaktere sondern als Existenzial

Ganzheit aus dem *Seienden selbst schöpfen*

Wodurch es seinem Sein nach *ganz* ist

Ganzheit / nicht als ermöglichende Region [?]

sondern Wie des Seins

also *auch eigentlich uneigentlich*

dieses Existenzial zugleich als phänomenologische Vorhabe.

⁽⁵⁾ verstehen

⁽⁶⁾ daß freilich die theologische Dogmatik neben vielen anderen Grundbegriffen auch die von Zeit und Ewigkeit zuerst aus der Philosophie borgt wobei fernerhin noch fraglich bleibt, ob die gerade von den Theologen nach Geschmack und Zufall gewählte Philosophie diese [?] Begriffe sachgemäß gewonnen hat — erhöht [?] nur deren notorische *Konfusion*. Die neue »Richtung« in der protestantischen Theologie hat das nie positiv verstanden — was Luther in der Heidelberger Disputation in aller Schärfe gefordert hat — was zwar — noch nie bisher konkret durchgeführt wurde. Seitdem immer wieder — vgl. die *Modification der Loci Melanchthons* — Rückfall in eine Philosophie vgl. Herrmann, *Kultur der Gegenwart**

Grundwissenschaft mit Seelen Begriff die im Anspruch gegen Hegel — doch den Grundlagen nach mit ihm.

* [Wilhelm Herrmann, *Christlich-Protestantische Dogmatik*. In: *Kultur der Gegenwart*. Hrsg. v. P. Hinneberg. Teil I Abteilung IV Die Christliche Religion. Berlin und Leipzig B.G. Teubner 1906, S. 583-632.] Anm. d. Hrsg.

⁽⁷⁾ solange sie sich selbst versteht als Forschung in ihren Fragemöglichkeiten

erst voll⁽⁸⁾ da⁽⁹⁾. Aber in seinem Fertig=sein ist es doch gerade nicht mehr. Die Verlegenheit der Seinsinterpretation gründet also nicht in einer »Irrationalität der Erlebnisse«, noch weniger in einer Begrenztheit und Unsicherheit des Erkennens, sondern im Sein des thematischen Seienden selbst.

Die Anweisung, das Dasein anderer, das zu seinem Ende gekommen ist und als Ganzes abgeschlossen vorliegt, der Betrachtung zu Grunde zu legen, bleibt eine schlechte Auskunft. Einmal ist doch auch dieses Dasein gerade nicht mehr als es selbst »da«. Vor allem aber: das jeweilige Dasein anderer vermag nie das Sein des Daseins zu vertreten⁽¹⁰⁾, wenn anders daran festgehalten werden soll, daß Dasein jeweilig das meine ist.⁽¹¹⁾ Das Dasein der anderen *bin* ich nie, obzwar ich *mit* ihnen sein kann. [Das Sein im »Man« ist nur möglich als Verlust, bzw. noch nicht Gewonnen=haben, der möglichen, eigentlichen Jeweiligkeit.]⁽¹²⁾ Der Ausweg stellt das Dasein in die Vorhabe als ein Ganzes, das weltlich begegnet und »fertig« sein soll⁽¹³⁾. Aber ist der genuine Zugang, den dieser Ausweg verfehlt, nicht auch schon vorgängig in der Frage aufgegeben? In der Tat wird in der Frage nach der vollen Zugänglichkeit des *ganzen* Daseins das Ende auch deswegen zunächst verstanden als Moment, das die *Gestaltung* des Ganzen vollendet⁽¹⁴⁾, bzw. als ein Abbrechen des Ablaufszusammenhanges von

⁽⁸⁾ zu Ende gekommen Fertig = am Ende —
in seinem Ganzsein ist es nicht mehr die *Ganzheit*
der *Tod* aber als Charakter des *charakterisierten* Seienden — *Dasein*

⁽⁹⁾ als Seiendes muß als Ganzes »da« sein
um seine Ganzheit an ihm abzuheben.

⁽¹⁰⁾ Vertretung in Etwas
was besagt — gleich gültig in gewissen Grenzen
den Tod d. h. je *meinen* kann mir nur keiner *abnehmen*
und gerade hierin am wenigsten
vieles für die anderen
nur *nicht das*.

⁽¹²⁾ das Mitsein *eine Möglichkeit*
die im Dasein mitgegeben ist.
Stein - Tisch - Pflanze
weltliche Praesenz

Erlebnissen und Vorgängen und ein Aufhören von Tätigkeiten, auf grund dessen dieses Seiende nicht mehr »da« ist.⁽¹⁵⁾ In beiden Fällen wird Dasein im Vorhinein als Weltliches genommen und auf Vorhandensein oder Nichtvorhandensein dessen, was noch aussteht, befragt. Diese Art zu fragen prallt also am Seinsbestand⁽¹⁶⁾ dieses Seienden, das nie Vorhandensein ist, als ihm unangemessen ab.⁽¹⁷⁾

Propädeutisch jedoch zeigt sie, daß der Tod² des Daseins nicht als vorkommender Vorgang an ihm verstanden werden darf.⁽¹⁸⁾ Aus seinem »dem Dasein Bevorstehen« muß der je eigene Tod als Seinscharakter des Daseins aus dessen Seinsart bestimmt werden. »Der« Tod existiert nicht. Tod ist jeweilig der *meine*⁽¹⁹⁾. Das Dasein

² Wer die in der christlichen Theologie ausgearbeitete Anthropologie kennt, weiß, daß diese von Paulus bis Calvins »meditatio futurae vitae« bei der Interpretation des Lebens den Tod mit in Rechnung stellte. ~ In der »Lebensphilosophie« der Gegenwart hat dann nach dem Vorgang Diltheys⁽²⁰⁾ G. Simmel das Phänomen des Todes in die Bestimmung des Lebens einbezogen. vgl. Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel. 1918. S. 99–153. Für die vorliegende Untersuchung ist zu vergleichen: Å. Jaspers, Psychologie der Weltanschauungen 2. Aufl. 1922. S. 229 ff. Jaspers gewinnt hier die für eine Ontologie des Daseins wichtige Kategorie der »Grenzsituation«. In der Analyse der durch diesen Begriff umgrenzten Phänomene liegt der Schwerpunkt dieser »Psychologie«, mit deren philosophischer Grundhaltung (vgl. das Vorwort) der Verf. sich solidarisch weiß.

Ganzheit aus machend ist Tod
aber Ganzheit wie zu nehmen → vgl. I.
Möglichsein — Möglichkeit *sein*
Ganzheiten / äußerste Möglichkeit
Grenze im formalen Sinn
Sein aus der Seinsart dessen
wofür es Grenze ist und wie es sein kann.

⁽¹⁶⁾ inwiefern! Weil wir Dasein schon *kennen* (I)

⁽¹⁷⁾ Aber Frage nach Ganzheit bleibt — doch etwas
gewonnen. Anzeige von Tod — *Ende* und klar
Unangemessenheit der weltlichen Frage

abheben Tod von bisherigen Seinsinterpretationen

⁽¹⁸⁾ wenn anders das Dasein im Lichte dabei *aufgewiesener Charaktere* angemessen bestimmt ist.

⁽¹⁹⁾ *Ganzheit bestimmend.*

⁽²⁰⁾ Dilthey, Goethe Aufsatz.

ist in seiner Jeweiligkeit je sein Tod. Dasein besagt Möglichsein. Sein Tod ist die *äußerste*⁽²¹⁾ Möglichkeit des Daseins. Das Dasein ist jeweilig in den explizierten Seinsweisen diese seine äußerste Möglichkeit.⁽²²⁾

Die Weisen, in denen das Dasein seine äußerste Möglichkeit sein kann, sind zur Abhebung zu bringen. Wenn anders die angezeigte Seinscharakteristik des Todes⁽²³⁾ zu Recht besteht, muß die Alltäglichkeit des Daseins als eine der Weisen offenbar werden, in der das jeweilige Dasein sein Tod ist. Das besorgende In=der=Welt=sein ist *Mitbesorgen* des *Seins* des Daseins. Als Insein ist es auslegend. Im »Man« der Öffentlichkeit spricht es sich aus: »man stirbt ja einmal, aber vorläufig ...«. Der Tod anderer ist ein fast tägliches Begegnis, das man bespricht.⁽²⁴⁾ »Man« kann auch von ihm getroffen werden. Das »man stirbt« läßt den Tod als Möglichkeit auftauchen, doch so, daß er als je eigene Möglichkeit zugleich abgedrängt wird. Das besorgende Aufgehen in der Welt befindet sich in Gleichgültigkeit gegen ihn. Es besorgt das Vergessen⁽²⁵⁾ seiner. Das verfallende Insein wurde als »beruhigend« angezeigt. Dem genügt die Auslegung: vorläufig kommt er wohl noch nicht⁽²⁶⁾. Damit gibt die Auslegung der Dringlichkeit des Aufgehens in der Welt ihr Recht. Im ausschließlichen Sichmit-

⁽²¹⁾ »äußerste« das »zuletzt« oder das Entscheidende im Da-sein als »Nicht-mehrda«

»Tod — phänomenologisch »immanent« — im /In-Sein /

Nur so weit: Nichtmehr da und was darin liegt

und was das Dasein als selbst entdeckendes davon

wissen kann — : Unbestimmtheit

⁽²²⁾ Dasein — durch Entdecktheit — bestimmt — Seinscharaktere sind Existenzialien —

⁽²³⁾ Tod — und zwar der *meine* kommt nicht irgendwo vor — so daß ich im Sterben mit ihm zusammen treffe — sondern er ist: als bevorstehend — *ich stehe mir bevor* in dieser meiner äußersten Möglichkeit — ich gehe vor mich und *stehe mir bevor*

Tod und Geschichtlichkeit.

⁽²⁴⁾ das Sein des Todes ein *Wegsterben* im *Mitsein*

⁽²⁵⁾ das *Nichterwarten* Modifikation des Erwartens

Fliehen vor.

⁽²⁶⁾ eine Auslegung und Seinsart meiner selbst.

nehmenlassen von der Welt schiebt das Dasein seinen möglichen Tod von sich weg. Dieses Wegschieben des Todes besorgt⁽²⁷⁾ dabei einen Seinscharakter dieser äußersten Möglichkeit im Sinne des besorgenden Verfallens. Der Tod ist in seinem Kommen völlig *unbestimmt*, obzwar gewiß. Das Besorgen deckt diese Unbestimmtheit mit dem, was es noch vorhat, zu. Die Unbestimmtheit *wird* im »vorläufig noch nicht« weltlich bestimmt; die möglicherweise aus ihr herkommende Beunruhigung ist niedergehalten.

Das beruhigende Verfallen zeigte sich zugleich als *entfremdend*. Die weltliche Bestimmtheit des unbestimmten Kommens verstellt zugleich einen zweiten Seinscharakter der äußersten Möglichkeit des Daseins: die Gewißheit des Todes. In der Selbstberuhigung des Daseins vermag sich die Unerbittlichkeit des gewissen Todes nicht unverdeckt zu zeigen. »Man« redet sich den Gedanken an den Tod aus. Und das in einem solchen Ausmaß, daß im Miteinandersein die anderen dem Sterbenden noch einreden, er werde bald wieder aufkommen. Die durchschnittlich weltliche Selbstausslegung meint dabei, den anderen zu trösten. Dieselbe öffentliche Ausgelegtheit zieht das »Denken an den Tod« als feige Angst, als finstere Weltflucht herab.⁽²⁸⁾ Dieses Ausweichen vor der Möglichkeit des bevorstehenden gewissen Todes legt sich als Ergreifen des Lebens, als Selbstsicherheit aus. In solchem verdeckenden Ausruhen *vor* dem Tod ist aber die Alltäglichkeit des Daseins doch ständig *vor* seiner äußersten Möglichkeit. Die beruhigende und entfremdende Auslegung und die zugehörige Befindlichkeit der Gleichgültigkeit gegen ihn läßt die Grundcharaktere des Seins des Todes sichtbar werden: die Gewißheit des Todes, die als solche in Unbestimmtheit ist. Sofern aber Befindlichkeit und Ausgelegtheit des Todes die Grundverfassung des Inseins ausmachen, ist das alltägliche Dasein, in der Seinsart der Flucht vor ihm — sein Tod.

⁽²⁷⁾ geht als Sorge um den Tod
Mitbesorgen des Seins

⁽²⁸⁾ Mut zur Furcht vor dem *Tode*.

Die Faktizität des Daseins ist durch dieses Möglichsein bestimmt. Daher wird die ontologische Interpretation des Daseins dann ihre aus der Sache selbst geschöpfte und dazu ursprünglichste Zugangsart zu ihrem Gegenstand ausbilden, wenn sie das Dasein grundsätzlich aus der äußersten Möglichkeit seines Seins her versteht. Die für eine voll angemessene ontologische Daseinsforschung zunächst unüberwindliche Schwierigkeit — die ständige Unabgeschlossenheit dieses Seienden — birgt gerade den Hinweis auf die rechte Zugangsart zu den Grundverfassungen seines Seins in sich. Der Hinweis führt auf den Weg zur »Sache selbst«, sobald die ständige Unfertigkeit und das Fertigsein als das Nichts *in dem Sinne von Sein* verstanden werden, der in den vorstehenden Analysen am Dasein schon abgelesen wurde. Wird die scheinbar nächste Seinserfahrung und Auslegung des Daseins als eines weltlichen Vorhandenseins und Geschehens vermieden, dann offenbart sich der Tod als die ursprünglichste Seinsverfassung des Daseins. Die jeweilige Faktizität ist selbst ihre äußerste Möglichkeit.⁽²⁹⁾

Sonach ist der Boden für die Interpretation der Zeit hinreichend abgehoben. Mit der Vorgabe und Ausarbeitung dieses Bodens folgte die Untersuchung bisher der Anweisung, die seit ihrem entscheidenden Anfang bei Aristoteles in der traditionellen Zeitinterpretation liegt. Aber *ist* die Zeit im Dasein?

Der explicierende Aufweis der Zeit als eines phänomenalen Befundes im Dasein selbst wird, um auf sicherem Boden zu bleiben, das Dasein im Sein seiner äußersten Möglichkeit im sachgebenden Blick halten. Die Weise, in der das Dasein alltäglich sein Tod ist, kam schon zur Abhebung. Sie ist aber die Seinsweise des Verfallens. Sie ist zwar konstitutiv für die Faktizität, zeigt aber selbst das Dasein nur als solches, das im »Man« aufgehen *kann*.

was ist es
den je eigenen Tod sein als eigentliches Dasein —
Zukünftigsein —
Zeit
Zeit aber ist *Zukunft*.

Dieses Kann (des Daseins) als solches *kann* es *auch* eigentlich sein. Und so wird erst die in ihrer möglichen Eigentlichkeit herausgestellte Fakticität die Tatbestände des Zeitphänomens zeigen, wenn anders die Zeit im Dasein ist.

Die äußerste Möglichkeit des Daseins ist als Möglichkeit ihm bevorstehend. Soll das Dasein dieses eigenste Möglichsein eigentlich sein, dann muß es in seinem Bevorstehen ergriffen⁽³⁰⁾ werden. Das Dasein als Möglichsein muß dessen Bevorstehen *fest- und aushalten*. Nur so ist Möglichkeit, was sie ist. Das Dasein wird also zu seinem bevorstehenden Möglichsein *vorlaufen*. Das Sein dieses Vorlaufens ist die Seinsart, in der das Dasein seine äußerste Möglichkeit eigentlich ist.⁽³¹⁾ Als Seinsart des Daseins ist dieses Sein durch Befindlichkeit und Auslegung bestimmt. Thema der Analyse wird also: die Weise, nach der sich das Dasein in seiner äußersten Möglichkeit eigentlich befinden kann, und die Weise, in der das Vorlaufen als auslegendes dieses Möglichsein aufdeckt und in der Entdecktheit halten kann. Zuerst soll das Vorlaufen als Auslegen sichtbar werden.⁽³²⁾ Dieses Auslegen ist eigentliches, wenn es entgegen der verdeckenden Flucht vor dem Tod diesen als Möglichkeit und zwar als die je eigene und diese als gewisse und diese gewisse in ihrer Unbestimmtheit aufdeckt und in die Entdecktheit in das Dasein *bringt*.

Im Vorlaufen wird die äußerste Möglichkeit offenbar als das Vorbei des In=der=Welt=seins, das mögliche »Nicht=mehr=da«: in der Welt des besorgenden Umgangs ist kein Bleiben. Die Welt verliert die Möglichkeit, das Insein als das alltäglich Besorgte zu bestimmen. Die Welt kann dem Dasein nicht mehr aus ihr selbst her sein Sein geben. Die Abständigkeit und das Andersein als die anderen, die als Mitwelt da sind und als Öffentlichkeit dem Dasein seinen Stand geben, verschwinden mit dem Zurücktreten der Welt. Die Welt zieht sich gleichsam aus ihrem Begegnen im Cha-

⁽³⁰⁾ Ergriffensein als eigentliche Entdecktheit und Befindlichkeit als *Seinsstrukturen*.

⁽³¹⁾ das bisher voll explizierte Dasein in Ansatz bringen

⁽³²⁾ Sein zu — als *Sichvorwegsein* in

rakter der Bedeutsamkeit auf ihr bloßes Vorhandensein zurück. So wird das Insein auf das Sichbefinden in dem, was es »nichts mehr« angehen kann, d. h. auf sein Sein vor dem Nichts⁽³³⁾ verwiesen. Dieses Nichts als Wovor stellt das Sein des Daseins einzig auf es selbst zurück. Dieses eigenste »es selbst« wird nicht mehr »da« — in der Welt sein. Das »Vorbei« holt als je eigenes das Dasein aus seiner Verlorenheit in die öffentliche Durchschnittlichkeit des »Man« hervor. »Man« kann nicht mehr das »Man« sein, die anderen für einen sich einsetzen und für sich wählen lassen. Die Verdeckungsmöglichkeit des »Man« zerfällt. Der Weg zur Flucht in die Verantwortungslosigkeit des »Niemand« wird abgebrochen⁽³⁴⁾. Das Vorbei zeigt die äußerste Möglichkeit als das Sein, das das Dasein — im Sterben — rein als es selbst sein muß.⁽³⁵⁾ Das Dasein wird in seiner äußersten Möglichkeit ihm selbst überantwortet, d. h. es wird als das Sein offenbar, das von ihm⁽³⁶⁾ selbst her sein muß, wenn es *eigentlich* sein will, was es ist.⁽³⁷⁾ Das Dasein ist

Nichts der Unbestimmtheit über ein Sein
nicht das *ob*
und nicht das *Wie*
nie ist einer wieder gekommen —
und du bist — sind wir [?] aus einer *Welt*.
abschieben und abgeschoben

(35) also etwas was es sein *kann*

(36) *Wem*

das Gewissen 7 1 1 wie
und das »Wie«

die Schuld J
das Wie —

d. h. Vorrang des von ihm selbst her — in seiner seinsmäßig möglichen Ganzheit her — sein.

das Struktursein des Wie
Seiendes das ich bin — das man ist — je in einer *Weise*.

die *Grundweise* aus Ganzheit und *Selbsttheit* »ich ganz«
das »Wie« als ergriffenes, »Eigentlichkeit«
in Alltäglichkeit gerade – die Weisen, von denen her
was man macht
zu *wem man steht* und dgl.

als Möglichsein durch das Wählenkönnen bestimmt. Das Vorlaufen bringt — das je eigene Vorbei aufdeckend — das Dasein vor *die* Wahl, die als Möglichkeit die Eigentlichkeit seines Seins ausmacht. Das Vorlaufen bringt vor die Wahl besagt: es deckt den Horizont dieser Wahl auf, das, was in ihr zur Wahl steht: das Dasein in seiner eigensten Möglichkeit: entweder es selbst zu sein im Wie der ergriffenen Selbstverantwortung oder zu sein in der Weise des Gelebtwerdens von dem, was es jeweils besorgt.

Das Dasein kann das Sein im Wie des Sich=selbst=verantwortlich=sein=wollens wählen. Das Sichaufhalten im jeweiligen Besorgen des »Was« ist dann von diesem gewählten Wie her bestimmt. In der Faktizität ist das Dasein ingleichen durch dieses Möglichsein als Wählenkönnen des Wie und durch das Verfallensein konstituiert. Das, was als Um=, Mit= und Selbstwelt das Insein mitnimmt, läßt das besorgende Aufgehen des Wie vergessen. Sofern das verfallende Besorgen eine Weise des Seins ist, kann diese auch als das verfallende Wie angesprochen werden. Dieses Wie bildet sich als Gewöhnung, Routine immer im Hinsehen auf das »Was« des Besorgens aus. *Das Wie* schlechthin bedeutet terminologisch das In=der=Welt=sein, sofern es durch das »Gewissen=haben=wollen« bestimmt ist.

Dieses Wie und das Was als Horizont der eigentlichen Wahl des Daseins zu erfahren, bedarf es doch aber — könnte man meinen — nicht des Vorlaufens in die äußerste Möglichkeit. Das Dasein kann dieser Seinsmöglichkeiten in jeder seiner Situationen ansichtig werden. Das »Wie« kann sich zur Wahl stellen, ohne daß »man« gerade an den Tod zu denken braucht. Diese Meinung ver-rät ein grundsätzliches Mißverstehen des »Wie« als Seins-

Weise

Grundweise und Sorgestruktur Zeit

Wie

das Wie des Seins

d.h. das Sein des Daseins *eigentlich*

charakter, zugleich aber übersieht sie die thematische Aufgabe⁽³⁸⁾ der vorliegenden Analyse. Der Nachweis, daß es überhaupt so etwas »gibt« wie den Unterschied des Wie und des Was, ist nicht nur keine genuine Explikation des Wie als Seinsweise aus dem Boden eines bestimmten Seienden (Dasein); es ist sogar eine Fehlinterpretation, sofern es die Meinung zeitigt, es gäbe so etwas wie das *Wie überhaupt*. Zum anderen soll aber die Analyse das Vorlaufen in der Eigentlichkeit seines Seins aufdecken, d. h. als das Sein, das im Vorbei als voller Möglichkeit — in seiner unbestimmten Gewißheit — ist. In diesem eigentlich ergriffenen Vorbei wird der Horizont der Wahl erst offenbar und damit das Wie in seiner Bestimmtheit als Seinscharakter des Daseins.

Das Vorlaufen ist die äußerste Möglichkeit eigentlich, wenn es sie als gewisse ergreift. Die Gewißheit des »Vorbei« bedeutet nicht⁽³⁹⁾ die Unbezweifelbarkeit eines weltlichen Vorhanden= und Nicht=mehr=vorhandenseins. Dieses Möglichsein ist nicht das Objekt einer konstatierenden Kenntnisaufnahme⁽⁴⁰⁾. Je reiner eine solche nur feststellt, um so mehr mußte sie das Vorbei verdecken. Der Gewißheit des Vorbei muß das vorlaufende Dasein in seinem eigensten Sein gewiß *sein*. Das Sein des Daseins aber ist durch das Sichbefinden charakterisiert. Sofern die Gewißheit des Todes in Unbestimmtheit ist, muß das »Sich=in=ihr=befinden« zugleich sich von der Unbestimmtheit als solcher *angehen*⁽⁴¹⁾ lassen. Das eigenste Vorbei ist ständig, d. h. jeden Augenblick unbe-

Ganzheit des Daseins

⁽³⁹⁾ Evidenz einer Anwesenheit

Evidenz des Habens

sondern des *Seins*

Entdecktheit als Da —

⁽⁴⁰⁾ einer theoretisch rechnenden Evidenz.

sondern Sein des Daseins selbst — es sein — in seiner Möglichkeit

⁽⁴¹⁾ Seinsverhältnis

die Möglichkeit sein

Befindlichkeit

Mut zur Furcht

Angst als Entschlossenheit

stimmt. Darin liegt aber: es ist jeden Augenblick gewiß. Die Unbestimmtheit muß nicht die Gewißheit verdecken und schwächt das Vorbei in seinem Möglichsein nicht ab.

Das Vorlaufen wird eigentliches Gewißein im Wählen des auslegend entdeckenden »Wie« und im Gewährhaben. Das Wie ist, was es ist, als das in jedem Augenblicke⁽⁴²⁾ Ergriffene. Dieses Gewährhaben des Wie stempelt das Vorlaufen zum Entschlossensein.⁽⁴³⁾ Das Vorlaufen erschließt nicht ein Was der Welt für den besorgenden Umgang, sondern bildet das Dasein in seiner eigentlichen Entdecktheit — *der Entschlossenheit* — aus. Das Nicht=Vorlaufen in die äußerste Möglichkeit, das *Ausbleiben*⁽⁴⁴⁾ der Entscheidung, ist selbst eine Seinsweise des Daseins und nicht nichts. Das Dasein ist auch als nichtvorlaufendes das, was es in seiner Faktizität ist: verfallenes Angewiesensein auf die Welt. Und jedes Verschieben *der*⁽⁴⁵⁾ Entscheidung ist seinsmäßig ein Sichüberlassen an das Verfallensein. Umgekehrt ist das Vorlaufen in die äußerste Seinsmöglichkeit nicht sterben, sondern leben. In diesem und nicht im Sterben liegt die Schwere des Daseins.⁽⁴⁶⁾ Der Tod — als der je meinige — wird im Vorlaufen zu ihm nicht Objekt neugieriger Spekulation. Und das Vorlaufen, in dem sich

Begriff des Augenblicks
was besagt jeden Augenblick
das besagt: die *Zeit* je als zerstreute —
im Rückgang aus *Welt* zur eigentlichen Zeit —
je der Augenblick.

Augenblick und Moment und Jetzt

⁽⁴³⁾ Verantwortlichkeit
ich mache mich geschichtlich
übernehme meine Herkunft — aus der
und in die Zukunft

⁽⁴⁴⁾ Konkreter
das ständige Weitergehen des Daseins qua Sorge.
als eine andere Möglichkeit!
Dasein je in einer —
nicht aber — *neben* den abhebbaren Möglichkeiten.

⁽⁴⁵⁾ ? Moral !!

⁽⁴⁶⁾ ! *Ganzsein* !

das Dasein aus seinem Verfallensein an die Welt zurückholt, kann nicht als finstere Weltflucht⁽⁴⁷⁾ ausgelegt werden. Alle Weltflucht verdeckt gerade die Fakticität des Inseins. Sie führt das Dasein nicht in die Eigentlichkeit und Ursprünglichkeit *seines* Seins, sondern besorgt gerade, das Sein in eine »bessere Welt« hineinzu-bilden.

Die Entschlossenheit hält sich als Entdecktheit in der entsprechenden Befindlichkeit der nüchternen Angst.⁽⁴⁸⁾ Diese ist das Aushalten vor der Unheimlichkeit des eigensten Seins als Möglichsein.⁽⁴⁹⁾

Und welcher Weg führt jetzt von dem in der Eigentlichkeit sei-nes Möglichseins explizierten Dasein zu der Zeit? Es bedarf kei-nes Weges mehr. Die Untersuchung hatte die Zeit schon ständig im Thema. Die ontologische Charakteristik des Seins des entdek-kenden Vorlaufens war schon das Freilegen des Phänomens der Zeit in ihrem eigentlichen Sein. *Das jeweilige Dasein selbst ist (die) »Zeit«*. Wenn es damit eine echte, in dem Phänomen ge-gründete Bewandtnis hat, dann ist die vorstehende Analyse des Seinscharakters des Daseins zugleich die Abhebung der Weisen, nach denen »die Zeit« *ist*.⁽⁵⁰⁾

Das Dasein ist ein Seiendes, dem es in seinem jeweiligen ei-gentlichen oder uneigentlichen Sein *um das Sein* geht. Das Vor-laufen besagt: im »Vor«⁽⁵¹⁾ der eigensten, äußersten Möglichkeit sein. Dieses Vor=sein enthüllt sich als Zukünftig=sein. Das Da-sein ist im Vorlaufen Zukunft⁽⁵²⁾. Die je eigene Zukunft kann

⁽⁴⁷⁾ *Parergon*.

der Einwand nicht zu beheben
wenn er sinnlos ist.

⁽⁴⁸⁾ hier wird Furcht — Angst Analyse konstitutiv für das ausgezeichnete Mög-lichsein.

⁽⁴⁹⁾ Ganzsein

⁽⁵⁰⁾ und d. h. was bislang im I. Teil von der Zeit erfahren und *wie* sie expliziert werden muß aus *ihr selbst* — als *Seinsart* des Daseins verständlich werden und damit die Horizonte vorgegeben für die Ausbildung der *Begrifflichkeit* Vor-sich gehen als entdecktes — d. h. auf sich *zurück*ein

⁽⁵²⁾ und Zukunft — je meine

nach der Explikation des unbestimmt gewissen Vorbei nicht als ein Was, das weltlich begegnet⁽⁵³⁾, ausgelegt werden. Das vorlaufende Ergreifen des gewissen Todes ist kein Erwarten einer zukünftigen Begebenheit⁽⁵⁴⁾. Erwarten besagt: in und für die Gegenwart erwarten. Das Zukünftige der Erwartung ist Das=noch=nicht=Gegenwart=gewordene⁽⁵⁵⁾, für die Gegenwart herbei gewünschte bzw. gefürchtete mögliche Gegenwärtige. Das Vorlaufen⁽⁵⁶⁾ läßt nicht etwas als ein Noch=nicht=Gegenwärtiges *auf sich in eine Gegenwart zukommen* und, was seinsmäßig desselben Charakters ist, schiebt nicht etwas, das nichtgegenwärtig werden soll, in einer Furcht davor von sich. Das Vorlaufen läßt gerade das Zukunftsein sein, was es ist⁽⁵⁷⁾.

Aus der *Gegenwart* weg hält es sich im Bevorstehen als dem rein bei ihm selbst Seinwerden des Daseins auf. Das verwahrende⁽⁵⁸⁾ Aushalten dieses Möglichsseins des Daseins ist das Zukünftig=sein. Im Vorlaufen wird weder etwas in der Zukunft erwartet, noch ist es »die« freischwebende »Zukunft«⁽⁵⁹⁾; es »ist« die Zukunft des Seins, das es selbst ist. Zukünftig=sein besagt aber »zeitlich« sein.⁽⁶⁰⁾ Zeitlich besagt hier nicht »in der Zeit«, sondern Zeit selbst. Im Zeitlich=sein liegt aber »zugleich« vergangen und gegenwärtig sein.⁽⁶¹⁾ Was dagegen »in« der Zukunft ist, ist noch

⁽⁵³⁾ um das ich umsichtig herum gehen kann./ keine Nähe und Ferne — /Wendung / und doch gerade »aus auf«

⁽⁵⁴⁾ daher kein gewärtigendes Gegenwärtigen

⁽⁵⁵⁾ Weltliche 1

⁽⁵⁶⁾ Analyse dieses Sich bevor stehen (Zukunftsein)

und Erwarten. Sich — als *Dasein* / eigentliches

Zeitlichsein — /dem noch und schon da

Zeit — *steht sich in sich bevor*

ursprüngliches Zukunftsein

hermeneutisch: ursprüngliches eigentliches Zeitsein

⁽⁵⁷⁾ ist selbst *Zukunft*

⁽⁵⁸⁾ woher (Entdecktheit) und worin das schon und »noch« Verwahren

⁽⁵⁹⁾ a venir eines Weltlichen.

⁽⁶⁰⁾ Zukunft aber *ist* Zeit

verkehrt: sondern: vom Dasein aufgreifen

Zukunftsein — zeigen

nicht »in« der Gegenwart und noch weniger »in« der Vergangenheit.⁽⁶²⁾ Das Dasein, das in seinem Sein seine äußerste Möglichkeit ist, d. h. »zukünftig« ist, ist als dieses Sein das eigene Vergangen= und Gegenwärtig=sein. Nur so ist dieses Sein die Zeit selbst.

Im Vorlaufen muß also, wenn anders es als das Zukünftigsein des Daseins angesprochen werden soll, der volle phänomenale Bestand der »Zeit« sichtbar werden. Das Entschlossensein, als welches das Vorlaufen beschrieben wurde, ist Zukünftig=sein.⁽⁶³⁾ Am Zukünftig=sein zeigt sich der Charakter des Entdeckens. Das ergriffene Vorbei ist Vorbei meines eigenen Inseins, das ich schon war und noch bin.⁽⁶⁴⁾ Im Vorbei kommt das, dessen Vorbei es ist, in Sicht. Das Vorlaufen ist die Seinsweise, in der das Dasein⁽⁶⁵⁾ auf es selbst, d. h. in sein Vergangen= und Jetztsein zurück verwiesen wird⁽⁶⁶⁾. Das Vorbei ist das *jetzt und jeden Augenblick* gewisse Vorbei.⁽⁶⁷⁾ Im so aufgedeckten Vergangensein liegt: das Dasein *stand* schon jeden Augenblick in der Möglichkeit, in das äußerste Möglichsein vorzulaufen, es stand jeden Augenblick in der Möglichkeit zu wählen zwischen »gewissenhaft« und »gewissenlos«. Das Vorlaufen deckt im Vorbei das Sein dessen, das dieses Vorbei ist, auf. Sofern aber das Dasein durch das Verfallen charakterisiert ist, liegt in ihm die Neigung, sich primär von der Welt her und einzig von ihr her im »Handeln« bestimmen zu lassen. In solchem Aufgehen in der Welt kann es *sich* vergessen, d. h. wissen=los werden. Die Entschlossenheit aber zeigt als entdeckendes Vorlaufen ein solches Dasein in seinem nicht eigentlich »Gewählt=haben«; es hat sich gleichsam von dem, darin es aufging, wählen lassen.

⁶²⁾ *Zeitlich* ist nur die Zeit — nicht aber, was in die Zeit begegnen kann.

⁶³⁾ das ist das Wesen von »Zeit«

⁶⁴⁾ nicht *haben* sondern Sein

⁶⁵⁾ mit Zukunft im Sinne des Gewesen und *Seinwerdens*.

⁶⁶⁾ zurück kommt

zurück *kommen* im eigentlichen sich vor weg gehen

das Vorbei meines Schon In Seins und des »Noch« Seins

⁶⁷⁾ ist dann nicht im Dasein gedoppelte Zeit —

in der Tat sofern es Sorge — geschichtliches *In-sein* ist

die weltliche Zukunft — aber als aufgehobene — oder herrschende.

nach der Explikation des unbestimmt gewissen Vorbei nicht als ein Was, das weltlich begegnet⁽⁵³⁾, ausgelegt werden. Das vorlaufende Ergreifen des gewissen Todes ist kein Erwarten einer zukünftigen Begebenheit⁽⁵⁴⁾. Erwarten besagt: in und für die Gegenwart erwarten. Das Zukünftige der Erwartung ist Das=noch=nicht=Gegenwart=gewordene⁽⁵⁵⁾, für die Gegenwart herbei gewünschte bzw. gefürchtete mögliche Gegenwärtige. Das Vorlaufen⁽⁵⁶⁾ läßt nicht etwas als ein Noch=nicht=Gegenwärtiges *auf sich in eine Gegenwart zukommen* und, was seinsmäßig desselben Charakters ist, schiebt nicht etwas, das nichtgegenwärtig werden soll, in einer Furcht davor von sich. Das Vorlaufen läßt gerade das Zukunftsein sein, was es ist⁽⁵⁷⁾.

Aus der *Gegenwart weg* hält es sich im Bevorstehen als dem rein bei ihm selbst Seinwerden des Daseins auf. Das verwahren-
de⁽⁵⁸⁾ Aushalten dieses Möglichseins des Daseins ist das Zukünftig=sein. Im Vorlaufen wird weder etwas in der Zukunft erwartet, noch ist es »die« freischwebende »Zukunft«⁽⁵⁹⁾; es »ist« die Zukunft des Seins, das es selbst ist. Zukünftig=sein besagt aber »zeitlich« sein.⁽⁶⁰⁾ Zeitlich besagt hier nicht »in der Zeit«, sondern Zeit selbst. Im Zeitlich=sein liegt aber »zugleich« vergangen und gegenwärtig sein.⁽⁶¹⁾ Was dagegen »in« der Zukunft ist, ist noch

⁽⁵³⁾ um das ich umsichtig herum gehen kann./ keine Nähe und Ferne — / Wendung / und doch gerade »aus auf«

⁽⁵⁴⁾ daher kein gewärtigendes Gegenwärtigen

⁽⁵⁵⁾ *Weltliche !*

Analyse dieses Sich bevor stehen (*Zukunftsein*)

und Erwarten. Sich — als *Dasein* / eigentliches

Zeitlichsein — / dem noch und schon da

Zeit — *steht sich in sich bevor*

ursprüngliches Zukunftsein

hermeneutisch: ursprüngliches eigentliches Zeitsein

⁽⁵⁷⁾ ist selbst *Zukunft*

⁽⁵⁸⁾ woher (Entdecktheit) und worin das schon und »noch« Verwahren
a venir eines Weltlichen.

⁽⁶⁰⁾ Zukunft aber ist *Zeit*

⁽⁶¹⁾ verkehrt: sondern: vom Dasein aufgreifen
Zukunftsein — zeigen

nicht »in« der Gegenwart und noch weniger »in« der Vergangenheit.⁽⁶²⁾ Das Dasein, das in seinem Sein seine äußerste Möglichkeit ist, d. h. »zukünftig« ist, ist als dieses Sein das eigene Vergangen= und Gegenwärtig=sein. Nur so ist dieses Sein die Zeit selbst.

Im Vorlaufen muß also, wenn anders es als das Zukünftigsein des Daseins angesprochen werden soll, der volle phänomenale Bestand der »Zeit« sichtbar werden. Das Entschlossensein, als welches das Vorlaufen beschrieben wurde, ist Zukünftig=sein.⁽⁶³⁾ Am Zukünftig=sein zeigt sich der Charakter des Entdeckens. Das ergriffene Vorbei ist Vorbei meines eigenen Inseins, das ich schon war und noch bin.⁽⁶⁴⁾ Im Vorbei kommt das, dessen Vorbei es ist, in Sicht. Das Vorlaufen ist die Seinsweise, in der das Dasein⁽⁶⁵⁾ auf es selbst, d. h. in sein Vergangen= und Jetztsein zurück verwiesen wird⁽⁶⁶⁾. Das Vorbei ist das *jetzt und jeden Augenblick* gewisse Vorbei.⁽⁶⁷⁾ Im so aufgedeckten Vergangensein liegt: das Dasein *stand* schon *jeden Augenblick* in der Möglichkeit, in das äußerste Möglichsein vorzulaufen, es *stand* *jeden Augenblick* in der Möglichkeit zu wählen zwischen »gewissenhaft« und »gewissenlos«. Das Vorlaufen deckt im Vorbei das Sein dessen, das dieses Vorbei ist, auf. Sofern aber das Dasein durch das Verfallen charakterisiert ist, liegt in ihm die Neigung, sich primär von der Welt her und einzig von ihr her im »Handeln« bestimmen zu lassen. In solchem Aufgehen in der Welt kann es *sich* vergessen, d. h. gewissen=los werden. Die Entschlossenheit aber zeigt als entdeckendes Vorlaufen ein solches Dasein in seinem nicht eigentlich »Gewählt=haben«; es hat sich gleichsam von dem, darin es aufging, wählen lassen.

Zeitlich ist nur die Zeit — nicht aber, was in die Zeit begegnen kann,
das ist das Wesen von »Zeit«
nicht *haben* sondern Sein
mit Zukunft im Sinne des Gewesen und *Seinwerdens*.
zurück kommt
zurück *kommen* im eigentlichen sich vor weg gehen
das Vorbei meines Schon In Seins und des »Noch« Seins
ist dann nicht im Dasein gedoppelte Zeit —
in der Tat sofern es Sorge — geschichtliches *In-sein* ist
die weltliche Zukunft — aber als aufgehobene — oder herrschende.

Die so aufgedeckte »Vergangenheit« des vorlaufenden Daseins kann in der Entschlossenheit, sofern sie sich selbst versteht, nicht weltlicher Gegenstand einer Betrachtung werden. Die Entschlossenheit läßt das Dasein vielmehr von sich selbst schuldig werden in seinem Nichtgewählthaben. Im Schuldigwerden⁽⁶⁸⁾ und =bleiben ist das vorlaufende Dasein sein Vergangensein⁽⁶⁹⁾. Dieses Vergangensein aber, das die Entschlossenheit (Gewählthaben) als Zukünftigsein *ist*, stößt sich selbst in das augenblickliche Zugreifen als Handeln im Wie. Aus seinem eigentlichen und äußersten Möglichssein her wird das Dasein durch sein Vergangensein hindurch in der Jeweiligkeit des ergriffenen Augenblicks entdeckt und sichtig. Die Sicht ist nicht die der weltlich besorgenden Umsicht, noch weniger die des neugierigen Hinsehens auf Sie entspricht dem Auslegungscharakter des Vorlaufens und zeigt sich als Durchsichtigkeit des Daseins als Zeitlichsein⁽⁷⁰⁾. Das Durchsichtigmachen des Vorlaufens hat aus der unbestimmten Gewißheit des eigenen Vorbei von ... seine unverfehlbare Direk-

⁽⁶⁸⁾ Schuldig werden und Wiederholung

⁽⁶⁹⁾ *Schuldig — vergangen sein*
als Gewesen noch sein
noch jetzt und das eigentlich
dieses Jetztsein.
das *Jetzt* sein
Sorge
vorlaufendes Sorgen
eigentlich Sorgen (*Existenz*)
d. h. *Handeln*
schuldiges Sorgen.
schon
noch nicht

⁽⁷⁰⁾ So den vollen Phänomenalen Bestand dieses Seins
— Zeit
Sorge — und Bekümmern (Wie)
es ändert sich nichts im Was und wenn — dann aus *Wie*
aber nicht umgekehrt
diese Bekümmern ist das eigentliche Freisein
Freiheit determinatio in tempore.
Bekümmern — unbesorgt d. h. *unbestimmte* Sorgen
Sorge — *unbestimmt* / Existenz

tion. Das Vorlaufen offenbarte sich als Zukünftig=Vergangen=Gegenwärtigsein, d. h. Zeitlichsein. Das zugleich »vergangen« und auch »gegenwärtig« darf nicht dazu verleiten, das »Ganze« der Zeit⁽⁷¹⁾ im Sinne der Summation auf ein weltlich vorhandenes Seiendes zu sehen. Das »zugleich« und »auch« meinen den *einen* Seinscharakter des Daseins selbst und daß es »die Zeit« ist. Das Vorlaufen macht aber das eigentliche Möglichsein des Daseins aus, das in seiner Faktizität als Möglichsein konstituiert ist. Das eigentliche Sein des Daseins ist Zeitlichsein⁽⁷²⁾. Das Dasein ist ja »die Zeit«, die *ist* in der Weise des Zeitlichseins; das Sein des Daseins ist als Zeitlichkeit bestimmt. Inwiefern »die« Zeit *ist*⁽⁷³⁾ und wie sie als solche zeitlich *ist*, kann nur aus dem eigentlichen Sein »der Zeit« her verstanden werden.

Das Sein der Uneigentlichkeit ist jetzt als Zeitlichsein sichtbar zu machen.⁽⁷⁴⁾ Der Boden dafür ist vorgegeben durch die Herausarbeitung der Seinscharaktere, die das Dasein in seinem Zunächst und Zumeist zeigt: *das besorgende Miteinander In=der=Welt=sein unter der Herrschaft des »Man«*.⁽⁷⁵⁾ Der Leitfaden für die Interpretation des Inseins auf die Zeit ist durch die Explikation des eigentlichen Zeitlichseins gesichert. Die einleitende Beschreibung der Weise, in der das Dasein die Zeit »hat«, führte auf das Mit=der=Zeit=rechnen, die Zeit berechnen. Diese Art, die Zeit zu »haben«, muß aus dem Zeitlichsein des alltäglichen Inseins

⁷¹⁾ Zeit ist die Ganzheit als Existenzial.

⁷²⁾ in der Weise der Zeit — | zeitlich — J d. h. Dasein ist Zeitlichkeit, _____
zeitigend — Zeitigung und Verzeitlichung.

⁷³⁾ daß so nicht mehr gefragt werden kann — aus »Zeit« zeigen

⁷⁴⁾ Übergang —

im Sinne des notwendigen Nachweises, daß wenn Zeit Seinsganzheit bestimmt — auch die Alltäglichkeit — »Zeit« ist ! / nicht »nur« und zunächst »in der Zeit« / das noch schwer zu zeigen — weil durch »in der Zeit« verdeckt und weil das »man«

vgl. das »man« und die Primitiven und deren »Zeitrechnung«

⁷⁵⁾ »Alltäglichkeit«

verständlich gemacht werden.⁽⁷⁶⁾ Zugleich kann damit das uneigentliche Zeitlichsein in seinem Unterschied gegen das eigentliche heraustreten. Die verschiedenen Weisen des Zeitlichseins zeigen als konstitutive Seinsmöglichkeiten die Faktizität als die Zeitlichkeit.

Inwiefern muß das besorgende Insein als Zeitlichsein angesprochen werden? Das Besorgen hat, ihm selbst gerade vorweg, etwas in die Sorge gestellt. Das Sein des Besorgens ist *Aus=sein* darauf. Das in die Sorge gestellte ist »noch nicht«; dieses »Noch=nicht=sein«, bei dem sich das Besorgen aufhält, bedeutet kein beliebiges Noch=nicht=vorhanden=sein, sondern das »Noch=nicht« von etwas, das ein Besorgen sich besorgen, d. h. beschaffen will⁽⁷⁷⁾. Und beschaffen besagt: etwas als umweltlich verfügbar in Verwahrung bringen. Das »Noch=nicht« hat als das je bestimmte die Verweisung auf das, wofür es beiträglich werden soll. Das vorweg in Sorge stellende Besorgen als Beschaffen vollzieht sich als Besorgen im Sinne des Erledigens, Verrichtens, Beibringens. Dieses ausführende Besorgen ist jeweils ein Gebrauchen und Nützen des in der Umwelt Verfügbaren, d. h. dessen, womit »man« sich *schon* versorgt hat, was als besorgungsunbedürftig *schon* zuhanden ist.

Besorgen des Seins d. h. des *In-Seins* Welt.

Besorgen der *Zeitlichkeit*

Besorgen selbst ein *Zeitlichsein*

dabei *nicht* vermerkt ! daß Zeit ausdrücklich.

I. Analyse der Bedeutsamkeit und des Besorgens *aus Zeit*.

II. Analyse der Räumlichkeit aus Zeit.

III. das Man

IV. die Sprache.

Besorgen der Zeit —

als Sorge um Sein des Daseins als *In-Sein*

In-Sein in Welt als entdecken von Welt

»Natur«

Wesenhafter Unterschied wie Natur »in der Zeit«

und Geschichte »in der Zeit«

vgl. Habilitationsvorlesung primitiv und *weltlich*.

Für jetzt und schon Verfügbares ~ »da«

Das Besorgen ist als beistellendes Verrichten »*besorgt* und. h. es besorgt, ob es gelingt, fertig wird. Denn das *verrichtende* Aussein-auf ... hat den Charakter des »Unterwegs zu«. Der besorgende Umgang ist noch nicht zu seinem Ende gekommen. Als Besorgen von weltlichen Sachen besorgt das Dasein sich selbst. »Sich« heißt hier: sein Fertigwerden und Fertigsein. Fertigsein meint jedoch nicht ein völliges Aussetzen des Besorgens⁽⁷⁸⁾, sondern dieses geht weiter im besorgenden Verwenden des Hergestellten.

Die herausgehobenen Seinsmomente des Besorgens zeigen dasselbe charakteristische Zeitlichsein. Aussein auf ein »Noch nicht« ist Zukünftigsein. Es hat aber nicht die Seinsart des Vorlaufens, sondern besagt: sich aufhalten *bei* einem Zukünftigen. Die Aufenthaltweise hat den Charakter des *Gewärtigseins*⁽⁷⁹⁾. Man möchte hier einwenden, daß doch das Besorgte »in der Zukunft« als »zukünftig« sein, nicht aber das Besorgen als Zukünftigsein angesprochen werden dürfe. Das Besorgen sei doch gerade »in der Gegenwart«. Aber man sieht ebenso, daß der Seinsinn von »in der Zukunft« (und des entsprechenden Zukünftigseins) »in der Gegenwart« allererst durch die jetzt durchzuführende Explikation des »In=der=Zeit« bestimmt werden soll. Bis dahin möge es erlaubt sein, das Besorgen selbst als ein *bestimmtes*⁽⁸⁰⁾ »Zukünftigsein«⁽⁸¹⁾ anzusprechen.

Das »Aussein auf« besorgt als Zukünftigsein das Gegenwärtigwerden dessen, was in der Sorge steht. Ingleichen geht das verrichtende Besorgen als Hantieren mit Werkzeugen ζ. B. mit schon Gegenwärtigem um, das früher durch ein Besorgtwerden hindurchgegangen ist. Dieses Besorgtwordensein ist aber gerade an dem schon Fertigen, sofern es im Gebrauch genommen ist, ausgelöscht. Das besorgende Gebrauchen *vergißt* das Besorgtwordensein. Und es vergißt um so mehr, je ungehemmter es dem be-

sondern in Verfügung *geben*

vgl. Sichbevorstehen und Erwarten

wie unterschieden durch eigentliche Zukunft

in die Zukunft sein.

sorgenden Zukünftigsein zu Diensten steht. Dieses besorgende⁽⁸²⁾ Vergessen⁽⁸³⁾ ist die nächste Aufenthaltsart der Sorge beim Vergangenen. Das Sich=nicht=daran=kehren lebt aus dem sorgenden Zukünftigsein. Das Besorgen im Sinne des Besorgtseins um ... zeigt nicht minder den Charakter des Zukünftigseins: es erwartet, hofft, befürchtet.... Dieses Sichsorgen um ... geht nicht auf das, was besorgt wird, sondern auf das Besorgen selbst: daß es recht gelinge, zur rechten Zeit fertig werde. Erwarten besagt: etwas als ein demnächst Gegenwärtiges in der Sorge halten. Das Befürchten geht auf etwas, das einem — in der Gegenwart — zustoßen, in »die Quere« kommen könnte. Diese Weisen beim Kommenden zu sein, hängen in der Sorge um ein Gegenwärtiges. Was andererseits verloren gegangen, d. h. aus der gegenwärtigen Verfügbarkeit verschwunden ist, was mißlang, also nicht als Fertiges in die Gegenwart gezwungen werden konnte, — dem hängt das Bedauern und Betrauern nach. Dieses Nachhängen wird, was es ist, aus einem Hängen am Gegenwärtigen. Das in Verlust »Geratene« nicht »verschmerzen können« heißt: in der Gegenwart weiter verfügbar haben wollen. Das Besorgtsein um ... hält das Besorgen als solches in der Sorge, d. h. aber das Insein als ein durch Verfügen=können gesichertes und beruhigtes.

Alle Seinsmomente des Besorgens zeigen dieselbe Weise des Zeitlichseins: *das Ziehen des Besorgten in das Gegenwärtige des Besorgens.*⁽⁸⁴⁾ Auch dieses Zeitlichsein des Inseins hat seinen

Besorgen — als Vergessen / Versäumen /
 zukünftig und vergangen gegenwärtig d.h. zeitlich.
 das vergessende Haben !
 das Vergessen als **Konstitutivum** im Gegenwärtigen des
 Selbstverständlich Zuhandenen und Vorhandenen.
 Vergessen und Sich nicht Verwundern!
 strenger auf
 Sich vorwegsein als Aussein auf
 im Schon *sein* bei
 Schon »sein« bei —
 und in Gegenwart ziehen!
 und dieses bestimmt das Sichvorweg und das Aussein auf.

Grundcharakter in einem Zukünftigsein.³ Es hält sich bei einem Was auf, das sein wird, derart, daß »sein werden« besagt »gegenwärtig verfügbar werden«. Dagegen soll im Vorlaufen das »Sein werden« gerade bleiben, was es ist. Orientiert auf das Gegenwärtigwerden wartet das Besorgen dem »noch nicht« Verfügbaren entgegen. Dieses Entgegen=warten wartet dessen, was in der Sorge steht, es pflegt es und vergißt des Gewesenen. Obzwar das Zukünftigsein auch im Besorgen den führenden Zeitcharakter ausmacht, ist es doch hier aus dem Hängen an der Gegenwart bestimmt. Dieses Hängen an ist eine Weise des Inseins. »Gegenwärtig« besagt zunächst Anwesendsein der Welt und weltlich begegnender Sachen. Das Besorgen des »Gegenwärtigwerdens« besagt aber auf das Insein verstanden: gewärtigend in die Gegenwart begegnen lassen. Das Insein ist die Gegenwart. Gegenwärtigsein ist als Bestimmung des Inseins im Sinne von »Gegenwärtigen« zu verstehen. Dieses gewärtigende vergessende *Gegenwärtigen* ist das Zeitlichsein des Besorgens.

Anwesend ist die Umwelt nicht als vorhandenes Dingobjekt, sondern im Charakter der Bedeutsamkeit. Das besorgende Sich-versehen geht den Verweisungen nach. Das Umsichtige übersieht gleich die Lage, denn es greift »zunächst« nicht blind nach dem nächsten Objekt, sondern sieht zunächst *vor* auf die Umstände. Als umsichtiges sucht es nach dem geeigneten Material, dem rechten Platz, der günstigen Gelegenheit. Suchen ist Aus=sein auf etwas, das als verloren — aus der Verfügbarkeit gefallen — bzw. als bislang noch nie verfügbar Gewesenes in das Anwesendsein gebracht werden soll. Dies Suchen spricht sich aus im Fragen. Das Besorgen ist auch in der nachfragenden Ausarbeitung der jeweiligen Umsicht gegenwärtigend. Zumeist ist man immer im

³Bei Gelegenheit des oben vermerkten Vortrags wurde der Vf. darauf aufmerksam gemacht, daß auch *H. Cohen* (vgl. *Logik der reinen Erkenntnis*. 5. Aufl. 1922, S. 151 ff. und S. 226 ff., in der I. Auflage 128 ff. und 195 ff.) den Grundcharakter der Zeit in der Zukunft sieht.⁽⁸⁵⁾

Umgang mit der Welt bei dem, was »vorweg schon« da ist. Von diesem her kommt das »nächste« zum Vorschein. Die Welt ist auf die oben als Vorschein charakterisierte Begegnisart erschlossen, weil das umsichtige Erschließen gewärtigendes Gegenwärtigen ist, — d. h. das Insein so zeitlich ist.

Die oben beschriebene Neugier ist gleichfalls ein Index dieses Zeitlichseins.

Das Gegenwärtigen ist demnach keine beliebige und zuweilen vorkommende Eigenschaft des Daseins. Als Insein ist es gegenwärtigend. Die Weise seines Zeitlichseins muß aus dem Insein her verständlich werden.⁽⁸⁶⁾ Die Struktur des Inseins wurde oben sichtbar gemacht. Das Insein ist auslegend. Es hat die Seinsweise des Verfallens an die Welt. Im Besorgen der Welt besorgt es sich selbst — sein Insein — nach den nächsten Möglichkeiten. Das Gegenwärtigen besorgt die rechten Möglichkeiten seines Zeitlichseins in der Welt. Wie ist das als Insein bestimmte Gegenwärtigen zeitlich?⁽⁸⁷⁾

Das Insein hat den Charakter der Entdecktheit. Dem Dasein ist seine Welt und in eins damit es sich selbst erschlossen. Der besorgende Umgang mit der Welt ist *umsichtig*. Im Angewiesensein auf die Welt trägt das umsichtige Besorgen dieser ständig Rechnung, d. h. es besorgt sein Insein derart, daß es jeweilen die rechte Möglichkeit der *Sicht* hat.⁽⁸⁸⁾ Ob das Insein jeweils die Sicht hat, das steht bei der Welt selbst. Dem In=der=Welt=sein ist, die Sicht verfügbar bzw. genommen, je nachdem die Sonne am Himmel an= oder abwesend ist. Das Insein muß, sofern es die Möglichkeit

⁽⁸⁶⁾ *umgekehrt!* aber am interpretierten *In-Sein* Zeitlichkeit aufweisen.

⁽⁸⁷⁾ Genesis der *man-Zeit* / warum außer dem konstitutiven Zeitlichsein der Alltäglichkeit selbst gerade *Zeitrechnung* genauer — warum dieses Extreme *Zeit* besorgen — im Dasein!
weil: in der *Welt!* und diese Vorhandenheit und *Wechsel!*

⁽⁸⁸⁾ Sicht - gering

zunächst — *Helle*

das In-Sein — in einer nächstprimären [?] Sicht

die auch *im* noch [?] faktischen Dasein nur ganz selbstverständlich und *un* auffällig da ist.

der Sicht für sich besorgt, dem Rechnung tragen, was die Sicht gibt und *daß* es sie in einem ständigen *Wechsel* gibt. Der Himmel und die Sonne begegnen in ihrer wechselnden Verfügbarkeit und Entgänglichkeit im Charakter der Bedeutsamkeit: als beiträglich, und zwar entscheidend beiträglich zur Sicht. Das Besorgen braucht diese natürliche Sicht zwar nicht herzustellen, sofern sie aber wechselt⁽⁸⁹⁾, muß sich das gegenwärtigende Insein darnach richten (warten).⁽⁹⁰⁾

Das ob seiner Entdecktheit auf die Sicht angewiesene Dasein ist Miteinandersein und dieses ist Miteinander=sprechen. Im Miteinandersein auf dem Gehört ζ. B. als dem Besorgen des Anwesens und des Zu=Hause=seins in ihm — sagt das Besorgen beim Aufgehen der Sonne: »Jetzt muß das Vieh hinausgetrieben werden.« Das Aussprechen spricht das begegnende Hellwerden als das erste »Jetzt« des täglichen Besorgens an, so zwar, daß es das »Jetzt« als »geeignet für« das Hinaustreiben des Viehs auslegt.⁽⁹¹⁾ Das Jetzt ist ein geeignetes. Es begegnet im Hellwerden und hat den Seinscharakter der Bedeutsamkeit (beiträglich zu).⁽⁹²⁾ Als Ausgesprochenes ist es im Miteinandersein zu anderen auffordernd — anweisend — gesprochen bzw. mit ihnen *als dieses Jetzt verabredet* und für das Besorgen weiterhin *verbindlich*.⁽⁹³⁾ Man hält sich an dieses im Aufgehen der Sonne begegnende Jetzt. Das gewärtigende Besorgen ist auf dieses geeignete Jetzt — als ein bestimmtes »dann« festgelegt — es ist vertraut als das »am Mor-

regelmäßig kehrender Wechsel.

tägliches — primäres Besorgen — in der Welt

Welt-natur

Wie hier der *orientiert* Raum — verfügbar — *Gesehenes* —

Sonne als Maßstab genommen wird

Bedeutsame *Ortlichkeit*—

Nächstes — Fernstes —

vgl. bei der *Bauernuhr* Leih — Schatten!

dieser Weltumstand nicht als Vorkommnis

»wenn die Sonne aufgeht« besagt in der nächsten Auslegung:

wenn das Vieh ausgetrieben wird

der Anspruch wird im antwortenden [?] Besorgen verwahrt

gen«. Morgens besagt fortan: »wenn das Vieh hinausgetrieben wird.«⁴

Sofern das Miteinandersein als *umsichtiges* der Anwesenheit der Sonne (dem Tag) als der Sichtmöglichkeit Rechnung tragen muß, vollzieht es sein Werk bei Tag.⁽⁹⁴⁾ Der Tag selbst ist sonach von dem her, was das Insein zu besorgen hat, nach *bestimmtem geeigneten Jetzt ausgelegt*, ebenso die Nacht als das rechte letzter Ruhe. Ausruhen ist eine Seinsweise des Besorgens. Was nicht besorgt, kann auch nicht ausruhen von. Die dem *gewärtigenden Besorgen* so verfügbaren, geeigneten »Jetzt« machen die »Zeit«⁽⁹⁵⁾ aus, der Rechnung getragen wird. Das Gegenwärtigen ist als Insein an die Welt, die es besorgt, verfallen. Es sieht *sich* von der gewärtigend in der Umsicht gehaltenen Welt her. Sich aber hat es ausgesprochen und ausgelegt in den »Jetzt«, d. h. die rechten Jetzt, die »Zeit« des Inseins begegnet in der Welt. Ein primitives Dasein kommt mit den angeführten »Dann« (bei Tag, mittags, zur Zeit der Volksversammlung, des Marktes) aus. Die Tage gehen in den Jahreszeiten auf, die zunächst als Sommer und Winter nach den Dringlichkeiten des Besorgens (Säen, Ernten) und den rechten Gelegenheiten dazu (Wetter) ausgelegt sind.⁽⁹⁶⁾

⁴ Zur antiken Zeitrechnung vgl. die Untersuchungen von *G. Bilfinger* Der bürgerliche Tag. Untersuchungen über den Beginn des Kalendertages im klassischen Altertum und im christlichen Mittelalter 1888; ferner: Die antiken Stundenangaben 1888.

Anfang des Tages
des Tagwerkes

⁽⁹⁵⁾ erst noch anhand des ausgezeichneten bedeutsamen Jetzt im Tag — am Tag — an Nacht

⁽⁹⁶⁾ erst hier die »Zeit«

»man« erfährt die Zeit an dem, was man jetzt sagend eigentlich anspricht — / die Zeit ist der Himmel — / Zeit erfahren — aber zugleich *weltlich* ausgelegt. / dieses Jetzt sagen — als Entdecken — des In-Seins — Entdecktheit ausbilden. »Sicht« verfügbar machen — in Besitz nehmen — nicht erfassend betrachtend
früher [?] Umsicht

Vorform des theoretischen Weltentdeckens
die Entwurzelung der Natur aus der Welt.

Das Gegenwärtigen ist demnach als Insein ein solches Zeitlichsein, dem in seiner Umsicht »die Zeit« im Charakter der Bedeutsamkeit weltlich begegnet. Für das besorgende aufgehende Zeitlichsein gibt es in seiner Welt »die Zeit«.⁽⁹⁷⁾

»Die Zeit«, die so weltlich da ist, muß nach ihrem phänomenalen Bestand gesehen und in diesem verständlich gemacht werden und darf nicht als Illusion fortgedeutet werden.

Das gegenwärtigende Besorgen hält sich an sein festgemachtes »Dann«. Als Insein hat es den beschriebenen Seinscharakter des Verfallens an die Welt. Das Aufgehen in dieser erschließt sie zugleich. Das für das Besorgen Begegnende wird mannigfaltiger, die Umwelt reicher und der Umgang in ihr verwickelter. Entsprechend werden die dem gewärtigenden Besorgen zugehörigen »Dann«, die jeweiligen rechten »Jetzt« mannigfaltiger. Angewiesen auf das Viele, das der Tag bringt, muß das Besorgen *jedem Ding seine Zeit geben*.⁽⁹⁸⁾ Das geeignete Jetzt bestimmt sich aus den Umständen und — sofern der Umgang immer Miteinandersein ist — *aus der Rücksichtnahme* auf die anderen und das, was sie besorgen. Das gegenwärtigende Besorgen sucht das geeignete »Jetzt«, es fragt nach dem »Wann«.⁽⁹⁹⁾ Das jeweilig zu bestimmende »Dann« muß sich im Miteinandersein und für es finden

im Miteinandersein — ist »man« da —
 Unsicherheit dieser Darstellung —
 »Zeit« nicht Natur und Welt sondern als »man«
 (aber anfänglich als Welt
 etwas in der Welt — Himmel
 (als *δαί*) interpretiert)
öffentlich intersubjektiviert
 als *Sein* — aber immer noch In-Sein —
 nicht und Nie *Worin* —
Worin — im Ausdruck »in der Zeit« /
 heißt: es muß *bei* vielem *je* gegenwärtig — jetzt da
 jetzt da —
 Ordnung der Jetzt —
 Ordnung — als *Besorgen* des Verfügens *über* die rechten —
 den Umständen und *Besorgbarkeiten* angemessenen Jetzt.
mit der Zeit haushalten
 daß alles wenig Zeit in Anspruch *nimmt*

lassen. Wenn im Miteinandersein mehrere sich auf ein »Dann« verabreden sollen, kann dieses nicht mehr aus der Bedeutsamkeit des jeweilig Besorgten her bestimmt werden. Wenn der Tischler zum Schmied sagt: »ich komme, wenn ich den zweiten Fuß für den Tisch, der in Arbeit ist, fertig habe«, dann besagt diese Bestimmung nichts mehr. Dagegen weiß man im Dorf »wenn das Vieh ausgetrieben ist«.

Das »Dann« der gemeinsamen Verabredung muß für jeden verfügbar, d. h. verständlich und bestimmbar sein. Nur dann kann man sich darauf verlassen, daß der andere überhaupt *rechtzeitig* kommen kann.

Die Angabe und Festlegung der rechten Zeit vollzieht sich in Rücksicht auf den Stand der Sonne.⁽¹⁰⁰⁾ Ihre Anwesenheit an ausgezeichneten und leicht erfahrbaren Plätzen wird auf das »dann zu Besorgende« ausgelegt. Die Verabredung auf ein »Dann« untertags verfügt nicht über ausgezeichnete und leicht bestimmbare Plätze der gegenwärtigen Sonne und ebenso wenig kann dieser etwaige Stand auf eine bestimmte Besorgung (Herstellen des Tisches) ausgelegt werden. Andererseits ist gerade dem Miteinandersein der Himmel gemeinsam da. Noch mehr: im Schatten⁽¹⁰¹⁾, der jeden ständig begleitet, begegnet die Sonne hinsichtlich ihrer wechselnden Anwesenheit an verschiedenen Plätzen.⁽¹⁰²⁾ Die untertags verschiedenen Schattenlängen sind als bestimmbar zur Verfügung; sie können abgeschritten werden. Ob auch die Körperlänge und die Fußlänge der Einzelnen verschieden sind, so bleibt doch das *Verhältnis* beider in gewissen Grenzen der Genauigkeit dasselbe. [Dabei ist im Miteinandersein in den

was liegt hier vor — *Invarianz* des Wechsels und
Bestimmbarkeit — im selbstfreien Miteinander —
Begriff der Uhr.

vgl. Bergson *Durée et Simultanéité*

Sonnenbewegungen im Schatten — den etwas — wirft.

am leichtesten menschlich

am Schatten, den jeder bei sich hat — wirft

der Stand der Sonne bestimmbar.

engen Grenzen einer nächsten Umwelt unausdrücklich die Gleichheit der Polhöhe des »Ortes« vorausgesetzt.]

»Wenn der Schatten soviel Fuß lang ist, >dann< wollen wir uns treffen«; in dieser Weise miteinander das »Dann« bestimmen, besagt: *auf die Uhr sehen*⁽¹⁰³⁾ Die Uhr zeigt das verabredete »Dann«. Im Hinsehen auf die Uhr sagt man: »jetzt« ist es Zeit zu ..., noch nicht Zeit um zu ..., keine Zeit mehr zu ... Auf die Uhr sehen ist »Jetzt« sagen und in diesem Sagen wird die rechte Zeit verfügbar. Die »Jetzt« sind immer geeignete oder ungeeignete; sie begegnen im Charakter der Bedeutsamkeit. Die Verweisung auf ein zu Besorgendes ist für sie konstitutiv, aber sie bleibt offen; die Bedeutsamkeit ist unbestimmt. Die rechten »Jetzt« begegnen nicht mehr an ausgezeichneten Plätzen der Sonne und verweisen nicht auf ein *bestimmtes* Besorgen. Sie zeigen sich an der Uhr.⁽¹⁰⁴⁾ Sofern an dieser eine Mannigfaltigkeit von Jetzt zugänglich wird, begegnet in dieser die »Zeit« ausdrücklicher. Und gerade weil das Besorgen sich *nach der Uhr richtet*, kann »die Zeit« an ihr in ihrer Aufdringlichkeit weltlich begegnen.

Je mehr das Besorgen in der Welt aufgeht (jetzt das, dann das und dann erst noch das), umso weniger *hat* es »Zeit«. Je häufiger und dringlicher das besorgende Aufgehen nach dem »Wann« fragen muß, umso kostbarer⁽¹⁰⁵⁾ wird die Zeit. Und je kostbarer sie ist, umso feiner und handlicher wird die Uhr. Die Rede des Besorgens: »ich habe keine Zeit« besagt: ich habe *jetzt* keine Zeit übrig

⁽¹⁰³⁾ Uhr zeigt den Stand der Sonne – aber nicht diesen gilt es zu *erfassen* – sondern auf ihn *verabreden* er im miteinander feststellbar.
die Uhr *läuft* für sich
ist als solche auf Sonne orientiert.

Sanduhr

Wasseruhr

ein Von – bis

⁽¹⁰⁴⁾ 1. Einteilung der Zeit

2. jederzeit feststellbar

3. mitteilbar.

was besagt das für »Zeit haben«

⁽¹⁰⁵⁾ Kostbarkeit

für____Das Besorgen geht in der verfügbaren Zeit auf. Sie soll nicht verloren gehen. Nicht einmal die Feststellung des »rechten Jetzt« soll »Zeit« in Anspruch nehmen. Die Kostbarkeit dokumentiert das *Sein* der Zeit. Es gibt »die Zeit«.

Das besorgende *Gebrauchen der Uhr*⁽¹⁰⁶⁾ ist als *Insein* durch ein Sprechen charakterisiert. Auf die Uhr sehen, heißt »jetzt« sagen. »Jetzt« sagt man im gewärtigenden »Gegenwärtigen«. Die Uhr gebrauchen ist ein bestimmtes Zeitlichsein, d. h. Besorgen des Daseins. Die Uhr muß diesem — dem Gewärtigen — Genüge tun. An der oben gekennzeichneten Bauernuhr kann der ontologische Sinn der Uhr aufgezeigt werden. Das »Dann« wird an etwas abgelesen, was als Leibkörper und Schatten ständig verfügbar ist. Im Gebrauch der Uhr liegt das Zurückgehen auf Seiendes, dessen Verfügbarkeit in einem ständigen Vorhandensein⁽¹⁰⁷⁾ gründet. In der Bauernuhr macht das Insein selbst als Zeiger und Zifferblatt die Uhr mit aus. Was weiter zu ihr gehört, ist die Sonne, unter der das Dasein ist. Auf die Uhr sehen und die Zeit angeben bedeutet: das Jetzt, das man dabei ausdrücklich oder unausdrücklich sagt, in etwas hineinordnen, das in regelmäßigem Wechsel für das Besorgen ständig vorhanden ist.⁽¹⁰⁸⁾ Die Uhr gebrauchen, heißt die ständige Verfügbarkeit dieses weltlich Vorhandenen besorgen und darin die jeweils gesprochenen »Jetzt« *bestimmt*⁽¹⁰⁹⁾ sein lassen. Dieses Bestimmen der »Jetzt« ist ein Messen⁽¹¹⁰⁾. Die Bestimmung der Dauer gründet in der Jetztbestimmung. Deren Analyse ist für die Frage nach dem Sein der Messung sekundär. Im Messen liegt: Gegenwärtiges durch Gegenwärtiges bestimm-

(106) Gebrauchen der Uhr als Maßstab

Jetzt sagen — als entdecken

vgl. oben Verwahren der Dann. »dann« — als die

im Besorgen vorgesorgten und bestimmten »Jetzt« /

diese »dann« und das alltägliche Zukünftigsein!

(107) ständig vorhanden und selbst unveränderlich

(108) *Sanduhr!*

(109) vortheoretisches Bestimmen und Messen

(110) »Maß«

überhaupt

men. Die Maßzahl macht das Wieoft des Anwesendseins einer Strecke in der gemessenen, also diese in ihrer vollen Anwesenheit verfügbar. Das Entscheidende in der Zeitmessung ist demnach der Rückgang auf etwas, das als ein in jedem Jetzt Anwesendes verfügbar ist und *als dieses* jedes Jetzt⁽¹¹¹⁾ bestimmbar macht. Die Uhr gebrauchen besagt: *gegenwärtigen⁽¹¹²⁾ der Welt sein*. Der Gebrauch von Chronometern zu wissenschaftlichen Zwecken⁽¹¹³⁾ bestätigt nur den Seinscharakter der Umgangsweise, die in der Verwendung der Uhr liegt. Das Erkennen in der Physik ist ein solches In=der=Welt=sein, das die Aufdeckung der Welt nach ihrem ständigen und regelmäßigen Vorhandensein besorgt und die entdeckte Welt im wissenschaftlichen Resultat verfügbar sein läßt.⁽¹¹⁴⁾ Dieses Erkennen ist ein Gegenwärtigen hinsichtlich der Welt als bloßer Natur, das sich selbst als Aufgabe ausdrücklich ergriffen hat und als eine Weise des Inseins (Wissenschaft) eigenständig geworden ist. Ob die Uhr genaue Ablesung ermöglicht oder nur im Rohen die Zeit angibt, ändert grundsätzlich nichts an dem Seinscharakter des Inseins, dem sie verdankt, »erfunden« zu sein und weiter ausgebildet zu werden. Die Uhr gibt es⁽¹¹⁵⁾, weil für das Jetzt sagende Insein »die Zeit« weltlich begegnet. »Die Zeit« ist, weil das Dasein in seiner Faktizität als gegenwärtigen- des Aufgehen in der Welt, d. h. als Sorgen konstituiert ist.

ablesbar!

⁽¹¹²⁾ *messend!*

⁽¹¹³⁾ Theoretisches Bestimmen im Entdecken der Natur.
Entwurzelung der Natur aus der Welt.

⁽¹¹⁴⁾ schärfer

die Tendenz auf die Invarianten und entsprechend Ausbildung der Metrik —
für Freigabe der Welt
Entwurzelung der Natur
≡ Ablösung der Verwurzelung
und Verdunkelung durch das nächst aufgehende Insein
Welt ist verdeckt durch das *In-Seinselfst*.

⁽¹¹⁵⁾ die Uhr gibt es

weil das Dasein es ist
das die Welt im Zeitlichen entdeckt und *verdeckt* ~
d. h. die *Zeit* im entdecken — d. h. gegenwärtigen ist.

»Die Zeit« ist; sie begegnet dem weltlichen Umgang mit der Uhr. Etwas ist »in der Zeit« sagt: sein Vorhandensein begegnet einem gewärtigenden Gegenwärtigen. Anwesendes begegnet in die Gegenwart, d. h. dem »jetzt« sagenden Erschließen und Auslegen der Welt.⁽¹¹⁶⁾ Das Wort »Gegenwart« hat in seiner Bedeutung eine eigentümliche Indifferenz; es besagt einmal: *Anwesenheit* in der Umwelt (die Praesenz) und dann das »Jetzt« (das Praesens). Die Indifferenz ist der Ausdruck des phänomenalen Tatbestandes im Dasein, daß das »jetzt« sagende sich aus-sprechende Ansprechen der Welt als aufgehendes Besorgen in dieser, sich von der Welt her als dem verfügbar Anwesenden auslegt.

Die Sprache als eine Grundweise des In=der=Welt=seins ist in ihr selbst zeitlich. Das nächste Sprechen ist gewärtigendes Mit-einandersprechen. Daher ist die primitive Sprache praesentisch. Vor der Frage, wie die Sprache »die Zeit« selbst *thematisch* ausdrückt⁽¹¹⁷⁾, liegt die ursprünglichere, wie in der Sprache als solcher sich das Zeitlichsein des Inseins *zeigt*⁽¹¹⁸⁾. Eine am Zeitlichsein des sprechenden Inseins orientierte Tempuslehre könnte⁽¹¹⁹⁾, sofern sie den oben gekennzeichneten vollen Seinscharakter der Sprache festhält, der nächste Weg sein, um die traditionelle

⁽¹¹⁶⁾ Doppelsinn des »Da«
Da — weltlich *anwesend*
Da — In-Sein
eigentliche Zeit
Vorlaufen.

⁽¹¹⁷⁾ d. h. die Zeitvorstellung begrifflich ausbildet
und erarbeitet / Cassirer 170 [Philosophie der symbolischen Formen, Erster Teil: Die Sprache] Ausführlicher und Anmerkung 5
die Zeit als sprechendes *Dasein* ist
muß

»Grammatik« auf die Grundlagen zurückzuführen⁽¹²⁰⁾, die das Sein der Sprache von sich aus fordert.⁽¹²¹⁾

Die Weise, in der das Sprechen »die Zeit« selbst zunächst ausdrückt, gibt zugleich einen Beleg für die Seinscharakteristik des nächsten Daseins als eines *gewärtigenden Besorgens*⁽¹²²⁾.⁵

Aus dem Zeitlichsein des besorgenden Inseins, das mit der Uhr lebt, wird jetzt auch *der* Zeitcharakter verständlich, der von Anfang an zur Bezeichnung des Seins des nächsten Besorgens diente, die *Alltäglichkeit*. Sie bringt das Zeitlichsein zum Ausdruck, in dem die besorgte nächste Umwelt und das Insein in ihr zum gewohnten *Einerlei*⁽¹²⁴⁾ wird. Das gewärtigende Zeitlichsein wird zur Alltäglichkeit, sofern das Insein durch das Verfallen an die

⁵ vgl. dazu die Analysen bei E. Cassirer Philosophie der symbolischen Formen. I. Teil: Die Sprache. 1923, S. 166 ff. »Die einzige wesentliche Differenz, die ergriffen und scharf zum Ausdruck gebracht wird, ist die zwischen dem >Jetzt< und >Nicht-Jetzt<.« – Cassirer unterscheidet »drei Etappen des Fortschritts vom Zeitgefühl zum Zeitbegriff«: 1. Jetzt — Nicht-Jetzt. 2. Vollendung — Unvollendung (Unterschied der zeitlichen »Aktionsarten«). 3. Abstrakter Ordnungsbegriff der Zeit. a.a.O. S. 170 f. Daß in den indogermanischen⁽¹²³⁾ Sprachen die Unterscheidung der Aktionsarten der »tempora« vorausgegangen ist, zeigt den primären Charakter des *besorgenden* Zeitlichseins, das das Nächstverfügbare (Besorgte bzw. Besorgungsunbedürftige) im »Jetzt zuhanden« anspricht.

⁽¹²⁰⁾ und aus der Logik eines ganz bestimmten und bestimmt sich auslegenden Welterfassens heraus nehmen
d. h. positiv kategorialer *Horizont* aus dem Sein des *Sprechens*
dagegen die ansich führenden Sprachphilosophien und Bedeutungslehren
ahnungslos über das, wo die eigentliche Arbeit anzusetzen hat. / *Verweigerung*.
als unechter Boden.
Wie im Herstellen von Ethiken [?]
logische Desorientierung der positiven
philosophischen Forschung.

⁽¹²¹⁾ Sprechen — Dasein

⁽¹²²⁾ nur muß diese »Tatsache« grundsätzlich hermeneutisch expliziert werden
— In-Sein.

⁽¹²³⁾ Slavisch!

⁽¹²⁴⁾ *Einerlei* - als da!

Wiederkehr des Gleichen

Wiederholung einer Möglichkeit

Welt bestimmt ist. Das Gewärtigen hält sich im Miteinandersein an die nächsten verabredeten »Dann« des Tages. Das Dasein steht in einer stillschweigenden Regelung hinsichtlich seines Zeitlichseins. Die öffentlichen und üblichen »Dann« des täglichen Miteinanderseins geben dem je »dann« Besorgten den Charakter des Einerlei, sofern das gewärtigende Aufgehen darin zugleich ein Vergessen⁽¹²⁵⁾ ist. Es vergißt das jeweils Andere und Neue und sieht sich immer nur vor »dasselbe« gestellt. Und das Einerlei des Wechsels von Tag und Nacht, dem das tägliche Einerlei selbst unterstellt ist (Dasein: In=der=Welt=sein), wird gerade aus dem Einerlei des Besorgten her ausgelegt, nicht etwa als Wechsel von Hell und Dunkel im Sinn einer nur vorgehenden Veränderung festgestellt.

Im Miteinandersein hält sich jeder mehr oder minder an das übliche »Dann«. Jeder hat »die Zeit«, die er »hat«⁽¹²⁶⁾, von vornherein schon weggegeben, um sie von der im Miteinandersein geregelten her erst zu empfangen. Die »Dann« tragen die Vorweisungen auf das, was im Miteinandersein besorgt wird, was jeder, nicht als er selbst, sondern als mit den Anderen an die Welt Verwiesener, d. h. was »man« zu tun hat. Das besagt: »die Zeit« (wie sie im täglichen Dasein besorgt wird) ist das sich an die Welt verlierende Miteinandersein, das in seinem Sein als gewärtigend sich aussprechendes Zeitlichsein bestimmt ist. Das *Sein* der »Zeit« ist das Sein des »Man«, das als eigentümliches »Subjekt«, das die Sorge um das Sein im nächst verfallenden Miteinandersein übernommen hat. Das Miteinandersein wird von »der Zeit« gelebt, weil es sie selbst ist, d. h. in der Weise des aufgezeigten Zeitlichseins in der Welt *ist*. »Die Zeit« ist das Sein des »Niemand«, das sich im gegenwärtigenden Aufgehen in der Welt aus dieser her begegnet. Die Phänomene des »Man« und der »Zeit«, die in ihrer hartnäckigen Herrschaft oft sogar das Vorhandensein der Welt an »Realität« übertreffen (das Weltliche ist »in der Zeit«), dürfen

⁽¹²⁵⁾ *Vergessen* und *Selbigkeit* des Besorgten — Zukunft.

⁽¹²⁶⁾ weil er sie selbst ist

nicht weggedeutet werden, sondern die ontologische Betrachtung muß sich ihnen gegenüber freigeben und aus ihnen selbst den Seinscharakter ablesen.

Was bisher über das Zeitlichsein des Besorgens und das Sein »der Zeit« herausgestellt wurde, erhält seine Bestätigung aus dem, was das alltägliche Dasein selbst über die Zeit sagt.⁽¹²⁷⁾ Das Dasein trägt der Zeit nicht nur Rechnung, sondern gibt auch in einer »natürlichen« Auslegung kund, wie ihm die Zeit begegnet. Man sagt: »die Zeit vergeht«, nie dagegen »die Zeit entsteht«.⁽¹²⁸⁾ Das Besorgen sieht als gegenwärtiges der Zeit *nach*. Es sucht die Zeit im Jetzt, das fließt und flieht. Vergangen besagt: *jetzt* nicht mehr; zukünftig: *jetzt* noch nicht. Die ausdrückliche Frage nach dem »Wesen« der Zeit hält sich zunächst innerhalb der alltäglichen Zeiterfahrung. Die Zeit ist der Himmel, bzw. dessen Umschwung; die Zeit ist Bewegung.⁶ Beide Aussagen machen deutlich, daß die Zeit dort gesucht wird, wohin das tägliche Bestimmen des »Dann« des Besorgens verweist: Himmel und Umlauf der Sonne. Auch die erste uns überlieferte wissenschaftliche Abhandlung über die Zeit, deren Resultate für die Folgezeit bis heute maßgebend blieben, die des Aristoteles in seiner »Physik« (Ontologie der Welt), hält sich an die nächste Begegnisart der Zeit.⁷

Aristoteles vergegenwärtigt sich den in diesen Aussagen angesprochenen Tatbestand und findet: Zeit ist zwar nicht Bewegung, ist aber an Bewegtem mitgegeben. Was ist sie selbst? Die Mög-

⁶ vgl. Aristoteles, Phys. Δ 10, 218 a 31 - b 8.

⁷ Auch Bergsons Zeittheorie ist offensichtlich in der widersprechenden Orientierung an Aristoteles entstanden.

⁽¹²⁷⁾ das Folgende für S.u.Z. unter V.
im grundsätzlichen
nicht nur illustrierenden Zusammenhang.

⁽¹²⁸⁾ *Fluß* der Zeit

vgl. Hegel

Zeit ist das Verschwinden. Abstraktion des »Verzehrens«.

vgl. Logik S. 51 f. [GA Bd. 21, S. 258]

lichkeit, an dem vorgegebenen Tatbestand das Zeitphänomen zur Abhebung zu bringen und ontologisch zu fassen, gründet darin, daß zuvor »Bewegung« ontologisch verstanden ist. Aristoteles entdeckte die Bewegung als Seinscharakter des Seienden und brachte ihn ontologisch zu Begriff und gewann damit gegenüber Plato einen ursprünglicheren Boden innerhalb derselben Forschungstendenz. Damit war auch die Möglichkeit gegeben, zum ersten Mal »die Zeit« ontologisch zur Abhebung zu bringen.⁽¹²⁹⁾ Der Titel »Bewegung« (κίνησις) begreift in sich alle Phänomene des Umschlagens von-zu (μεταβολή): Anderswerden (in der Färbung z.B.), zu= und abnehmen, Platzwechsel. ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια ἢ τοιούτων, κίνησις ἐστίν⁽¹³⁰⁾.⁸ Die Bewegung ist *εντελέχεια*. Diese ist ein Seinscharakter von Seiendem und besagt: sich im Fertigsein halten, Vorhandenheit [Anwesenheit]. Und zwar ist Bewegung: Vorhandenheit [Anwesenheit] eines Seienden *in seinem Seinkönnens* solchem. Das Seinkönnen ist je ein orientiertes. Das in der Werkstatt liegende trockene und harte Holz kann ein Tisch werden. Sofern dieses Seinkönnen als solches vorhanden ist in der vollen Erstreckung des Könnens, d. h. wenn dieses Holz »in Arbeit« ist und solange es das ist, bewegt es sich. So ist das bestimmte *Fortrückenkönnen* des Schattenstrichs am Gnomon *vorhanden*; der Schatten geht⁽¹³¹⁾ von Ort zu Ort. Das besorgend mitgehende⁽¹³²⁾ Hinsehen auf den wandernden Schatten sagt: jetzt da, jetzt da ... Das Jetzt=sagen trägt in sich das Hinsehen auf das Vor und Nach der Orte – der Ortsfolge. Das Jetzt=sagen spricht den wandernden Schatten auf seine Anwesenheit hin an und

⁸ Physik Γ 1, 201 a 10 sq.

⁽¹²⁹⁾ kommt in der aristotelischen Zeitdefinition der spezifisch ontologische Begriff von Bewegung konstitutiv vor?

vgl. Phys. Γ 2, 201 b 31

Phys. Θ 5, 257 b8

⁽¹³⁰⁾ κίνησις ἐντελέχεια κινητοῦ ἀτελῆς

vgl. Met. Θ

⁽¹³¹⁾ geht – das Vorhandensein *seines* bestimmten Sein Könnens.

⁽¹³²⁾ erschließend-aufdeckende, *mitteilende*

macht diese ausdrücklich zugänglich.⁽¹³³⁾ In der Abhebung des einen Jetzt gegen das andere wird das ganze jeweilige »Da« des wandernden Schattens verfügbar. Das Jetzt=sagen »zählt«.⁽¹³⁴⁾ Die Grundfunktion des nächsten Zählens muß phänomenologisch verstanden werden als: Anwesendes in seiner Anwesenheit aufdecken und so verfügbar machen. Zählen ist ein Gegenwärtigen.⁽¹³⁵⁾ Was im Hinsehen auf das Bewegte »gezählt« wird, sind die »Jetzt«. *τοῦτο γὰρ ἐστὶν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ το πρότερον καὶ ὕστερον.* (219 b1 sq.): Denn das ist die Zeit, das Gezählte an der Bewegung im Hinsehen auf vorher und nachher. Damit ist der Boden des traditionell gewordenen Zeitbegriffs als des abfließenden Nacheinander (Sukzession) sichtbar geworden. Ob nun die Jetzt an physischen Dingen oder psychischen Vorgängen und »Daten« »gezählt« werden, immer ist der »Zeit« Rechnung getragen, die im gewärtigenden Besorgen begegnet. Zählen ist ein Gegenwärtigen. Die ontologische Ursprungsgeschichte des Zeitbegriffs⁹ zeigt also, daß das Dasein auch da, wo es ausdrücklich nach dem Wesen der Zeit fragt, im Sinn des gegenwärtigenden Besorgens fragt und antwortet.

Dieses Rechnen mit der Zeit macht sie aber nie zum »Raum«. Zeit läßt sich nicht verräumlichen. Die Analyse des ontologischen

⁹ Weil die Relativitätstheorie sich auf die Fundamente der Zeitbestimmung besinnt, muß in ihrer Arbeit »die Zeit« selbst schärfer sichtbar werden.⁽¹³⁶⁾ Insbesondere zeigen die Arbeiten von H. Weyl, der bei seinen grundsätzlichen Überlegungen durch die Phaenomenologie geschult ist, eine Tendenz, die Mathematik immer ursprünglicher nach dem Zeitphaenomen zu richten. Wertvolle Belehrungen darüber verdankt der Vf. seinem »Mitschüler« aus der Freiburger Zeit Privatd. Dr. O. Becker. Mit seiner Erlaubnis sei hier einiges mitgeteilt.⁽¹³⁷⁾

⁽¹³⁵⁾ das Zählen spricht an und als solches spricht es sich aus.

hier scheiden zwischen

Exempel zur Abhebung der *Zeitdefinition*

und Exempel zur Klärung der Maßfunktion der definierten Zeit.

wie ? im Hinblick auf Wie oft der Vorhandenheit —

des Vorkommens der Maßeinheit

⁽¹³⁶⁾ klarer ! nehmen.

⁽¹³⁷⁾ überflüssig da Becker selbst über mathematische Existenz.

Sinnes der Uhr und die Interpretation des ἀριθμός bei Aristoteles haben deutlich gemacht, daß der rechnende Umgang mit der Zeit ein bestimmtes *Verzeitlichen* ist in der Weise des Gegenwärtigens. Die »*Nichtumkehrbarkeit*« der Zeit als auszeichnendes Prädikat gelassen wird, ist in einem *solchen* Hinsehen auf »die Zeit« ausgesprochen, das sie eigentlich umkehren möchte, d. h. wieder-holen⁽¹³⁸⁾ und ganz in der Gegenwart eines Vorhandenseins verfügbar haben möchte⁽¹³⁹⁾. Daß die Zeit immer *Ortszeit* ist, wird ontologisch verständlich, wenn der ursprüngliche Seinscharakter des Gegenwärtigens mit Hilfe der Uhr, d. h. des Inseins in einer Umwelt, an einem Ort zu hause sein *als primärer phänomenologischer Befund gesehen ist*.¹⁰

Die Betrachtung hat nunmehr gezeigt, daß das Dasein auch als besorgendes Aufgehen in der Welt *zeitlich* ist und wie es das ist: gewärtigendes Gegenwärtigen, das nach dem »Wann« fragt. Darin liegt: die Fakticität ist auch hinsichtlich der Grundverfassung des Angewiesenseins auf die Welt *zeitlich*. Das Dasein ist aber in seiner Fakticität *ebenso* ursprünglich als Möglichsein konstituiert. Oben wurde gezeigt, daß es in der Eigentlichkeit seines Seins

¹⁰ Die Geschichte des Zeitbegriffs kann hier nicht verfolgt werden; sie läßt sich nur als Geschichte der Ontologie erledigen. vgl. H. Heimsoeth, *Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus*. Kantstudien XXIX (1924) S. 152 ff. Ferner H. Scholz, *Das Vermächtnis der Kantischen Lehre von Raum und von der Zeit*. ebd. S. 20 ff.

In seinen Untersuchungen über das Zeitbewußtsein hat Husserl^{er}st die phänomenologische Struktur des formalen Jetzt-Bewußtseins herausgearbeitet. vgl. *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* Bd. I (1913) S. 161 ff. Ferner O. Becker, *Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie und ihrer physikalischen Anwendungen*, ebd. Bd. VI (1923) S. 436 ff. Becker referiert dort ausdrücklich aus Husserls noch unveröffentlichten Untersuchungen über das Zeitbewußtsein.

⁽¹³⁸⁾ iterieren

⁽¹³⁹⁾ Physik mußte durch Ehrlichkeit gegenüber ihren Voraussetzungen auf Umwegen — aber in ihrer Selbstklärung in die Nähe des eigentlichen Sinnes der Zeit als Sein des man — kommen.
bei Kant — verstellt — durch *Bewußtsein* — und *Erkennen* —
Zeit

als Möglichsein zeitlich ist. Damit ist aber der früher lediglich auf Grund der Analyse des eigentlichen Zeitlichseins ausgesprochene Satz: Dasein ist die Zeit, mit Rücksicht auf die Grundverfassungen der Fakticität zur vollen Ausweisung gebracht.

Der Grundcharakter des Zeitlichseins liegt im Zukünftigsein. An der Weise des Zukünftigseins muß daher der Unterschied des eigentlichen Zeitlichseins (des Vorlaufens) und des uneigentlichen (des Verfallens) sichtbar werden. Das gewärtigende Besorgen fragt nach dem Tod im Sinne des »wann wird er kommen?«. Daß das Wann faktisch unbestimmbar ist, ändert nichts an der Weise des Fragens und der Antwort, mit der sich das an die Welt verlorene Dasein zu trösten pflegt: »es ist noch Zeit«. Das gewärtigende Fragen nach dem Wann des Vorbei hängt gerade am »noch nicht vorbei« und rechnet, wie lange noch zu leben ist. Das gewärtigende Zeitlichsein kommt gerade nicht zum Vorbei als der unbestimmt gewissen Möglichkeit. Es bringt sich nicht in die Zukunft des Seins, das es selbst eigentlich ist, sondern besorgt zwar Zukünftiges, aber nur um darin als Gegenwärtigem aufzugehen und so gegen die eigentliche Zeitlichkeit sicher zu sein.

Das eigentliche Sein des Daseins ist, was es ist, nur so, daß es das uneigentliche eigentlich ist, d.h. in sich »aufhebt«. Es ist selbst nichts, was gleichsam für sich neben dem uneigentlichen bestehen sollte und könnte; denn das in der Entschlossenheit des Vorlaufens ergriffene *Wie* ist eigentliches immer nur als Bestimmtheit eines zugreifenden Handelns im Jetzt der Zeit des Miteinanderseins. Der Entschlossene *hat* aber seine Zeit und verfällt nicht der Zeit, nach der er sich als Besorgender richten muß."

Andererseits ist das uneigentliche Zeitlichsein so wenig bloßer Schein und das Sein der berechneten Zeit Illusion, daß vielmehr die Herrschaft dieses Zeitlichseins in der Fakticität den Seinscharakter des in ihr liegenden Verhältnisses offenbar macht.

¹¹ »Ein weiser Mann schweiget, bis er seine Zeit ersiehet; aber ein jäher Narr kann der Zeit nicht erharren.« Sirach 20, 7.

Das gewärtigende Zeitlichsein des Besorgens verschwindet nicht nur nicht, sofern es eigentlich ist.⁽¹⁴⁰⁾ Es ist sogar weltlich öffentlich nicht von dem nur verfallenden Zeitlichsein zu unterscheiden. Das um so weniger, als je eigentlicher sich das Zeitlichsein in der Entschlossenheit selbst versteht. Die Entschlossenheit spricht nicht von sich und kündigt sich nicht öffentlich durch Programme an. Ihre Mitteilungsart ist das schweigende exemplarische Handeln mit den arideren und für sie.

Die Zeit gilt als ein *principium individuationis*⁽¹⁴¹⁾. Dieser Rolle wird sie im Sinne des aufgezeigten weltlichen Begriffes einer nichtumkehrbaren Ordnung des Nacheinander der Jetztstellen verstanden. Ansatz und Behandlungsart der Frage nach der Individuation sind von den Voraussetzungen der dabei ausdrücklich oder meist unausdrücklich ins Spiel tretenden Ontologie und Logik abhängig. Hier sei lediglich darauf hingewiesen, inwiefern die Zeit, als Fundamentalcharakter des Daseins selbst verstanden, individuiert.

Im Zukünftigsein des Vorlaufens in seine äußerste Möglichkeit kommt das Dasein in die Eigentlichkeit seines Seins. In diesem Sein ist es aus dem »Man« zurückgeholt und in die einzige von ihm selbst einzig ergreifbare Diesmaligkeit seines *Daseins* gestellt und so schlechthin durch ein anderes unvertretbar. Die Möglichkeit, dem Dasein primär aus dem her, was es besorgt und öffentlich bedeutet, im Unterschied gegen jede andere seine »geschichtliche« Individuation zu geben, zerfällt. Die Zeit individuiert so, daß sie gerade jede Möglichkeit des Sichausnehmens vor den anderen niederschlägt. Sie macht alle gerade im eigentlichsten Sinne gleich, sofern sie jeden mit dem Tod zusammenbringt, bezüglich dessen keiner vor dem anderen etwas voraushat.

Die vorstehende Betrachtung über die Zeit bewegte sich aber – von den ohnehin bestehenden Unzulänglichkeiten abgesehen – in

⁽¹⁴⁰⁾ nicht moralisierend ! ! sondern existenzialiter.

vgl. Sein und Entdecktheit

Schweigen und Zeit.

⁽¹⁴¹⁾ vgl. den formalen Begriff Husserls bei Becker

einem grundsätzlichen Mißverständnis ihres Themas, wollte sie ihr »Resultat« in dem kategorischen Satz »Das Dasein ist jeweils die Zeit« stehen lassen. Bei einer wissenschaftlichen Untersuchung ist neben aller Beherrschung der Methode und Beherrschung von Material die *παίδεια* entscheidend. Gerade Aristoteles, das Vorbild eines nüchternen Forschers, fordert¹², daß man sich nicht nur des Themas versehe, sondern sich zuvor die ursprüngliche Sicherheit des angemessenen Umgangs mit der Sache aneigne. Das eigentliche Zeitlichsein liegt in der Entschlossenheit. Die Zeit ist demnach in einer theoretischen Betrachtung dann erst eigentlich verstanden, wenn dieses Verständnis in eine Überlegung ausläuft, die am ehesten geeignet ist, das Dasein vor das Zeitlichsein zu bringen. Das Verständnis der Zeit und der Untersuchung darüber liegt im echten Fragen: »bin ich die Zeit?«.

¹²Vgl. de partibus animalium A 1, 639 a 1 sqq.

IV. ZEITLICHKEIT UND GESCHICHTLICHKEIT⁽¹⁾

Die aufgezeigten Seinscharaktere des Daseins: Insein, Miteinandersein, Sprechen, Verfallen, Entdecktheit, Möglichsein müssen als *gleichursprünglicher* verstanden werden. Der Strukturzusammenhang dieser Charaktere gibt in der Gleichursprünglichkeit *mit dem Zeitlichsein* erst den vollen Sinn *des Seins*, der oben als die Sorge terminologisch festgelegt wurde.⁽²⁾ An der so freigelegten

⁽¹⁾ Zu Geschichtlichkeit

eigentliche Geschichtlichkeit — Deduktion der radikalen Historie.

| reine Struktur und *Möglichkeitsbetrachtung* — ohne zeitgenössische Kritik

| das Apriori der *Destruktionalis* zugehörig zu Seinsforschung.

Frage nach der Geschichtlichkeit vgl. I. Schluß über Anthropologie.

jetzt: *Geschichtlichkeit und Lebensphilosophie* — / das Positive in Dilthev — das *Vorfragen*! / Kennen der Vorarbeiten und grundsätzliche Notwendigkeit. *Seinsproblematik*

| Wenn diese da — dann ! Historie und Philosophie nicht zusammen bringen

| sondern sehen — daß sie es schon sind und nur defizient — das eine dem

i anderen verloren ging und damit der feste Griff der zentralen Fragen.

später *Descartes* Leben — Anthropologie — Bewußtsein ! *Descartes*

ausdrücklich mit Richtung auf Bewußtsein Erlebnisse Akte — Psychologie.

Dilthey / u.a. die Phänomenologie.

Phänomenologie — | die bisherige Betrachtung I. — V. vom Thema her — *Sein*.

Seinsforschung — phänomenologisch

| die *bisherige*! *ungenügend* und doch Möglichkeit.

ihren Sinn vom Thema her — Sein und daher auch jetzt

| das bisherige nicht als erledigt beiseite schieben — sondern

| in den positiven Möglichkeiten verstehen.

und damit —

einheitlich machen die Forschung aus dem gesicherten Sinn zu den Sachen.

Philosophische Wahrheit

1. historische 2. apriorische — (d.h. *eigentlich zeitliche*!)

das aber bestimmt 3. existenzielle!

⁽²⁾ *Äußerlich!*

Struktur der Faktizität kann jetzt *Geschichtlichkeit*⁽³⁾ als Seinsverfassung sichtbar werden. Wie früher aus den zunächst beschriebenen Seinscharakteren die Zeitlichkeit sich abhob, so zeigt sich jetzt Geschichtlichkeit im Phänomen der Zeitlichkeit.⁽⁴⁾

Geschichtlichkeit, als Seinscharakter des Daseins verstanden, bedeutet primär nicht eine Weise des Vorkommens des Daseins im Zusammenhang weltlicher Geschehnisse, in deren Ablauf es einmal eintritt, um daraus wieder zu verschwinden.⁽⁵⁾ Geschichtlichkeit meint auch nicht die Möglichkeit des Daseins, um eine solche *Folge* von Ereignissen etwa gar *als* vergangener aus selbiger Sicht[?] zu wissen. Vielmehr: das Insein und zwar qua Entdecktheit⁽⁶⁾ selbst ist als Zeitlichsein geschichtlich. Dasein ist Geschichte.

Unter »Geschichte« versteht man zunächst das *vergangene* Leben. Etwas ist geschichtlich bestimmt, heißt: es ist von dem *früher Gewesenen* her abhängig. Etwas ist schon »geschichtlich« geworden, bedeutet: es gehört eigentlich schon der *Vergangenheit* an. Der Ausdruck »geschichtlich« meint das Zeitlichsein eines Seienden, sofern es durch den Charakter »vergangen« be-

⁽³⁾ Geschichtlichkeit und Entdecktheit

Historizität des Daseins.

seine Geschichtlichkeit ist zugleich Historizität —

und demnach in ihm *Möglichkeit der Historie* —

auf dem *ontischen* Grunde der Geschichtlichkeit.

Geschichtlichkeit Historizität und Sorge.

Geschichtlichkeit und Veränderung — *Bewegtheit* des Daseins

Bewegtheit und *Relativität*

Entdecktheit ist zugleich Verborgenheit — d. h.

faktische jeweilige Zugänglichkeit besagt nichts über

Relativierung der Erkenntnis —

wenn nur uneigentliches Moment der *Gültigkeit* herein geholt wird.

es kann nicht am [?] Gang abgeleitet — Wahrheitsmoment wird grundsätzlicher über Wahrheit ausgemacht werden.

⁽⁴⁾ was sich so abhebt — in dieser Folge der Abhebung muß existenzial in sich — in die Faktizität gleichursprünglich zurück gesehen werden.

⁽⁵⁾ in eine unbestimmte [?] Totalität (Tr)!

⁽⁶⁾ *Bewegtheit* !

stimmt⁽⁷⁾ und als dieses Vergangene ausdrücklich oder unausdrücklich einer Gegenwart zugehört, in sie herein ragt — als erinnert — bewahrt — bzw. vergessen.

Oben wurde das besorgende Insein hinsichtlich seines Zeitlichseins als gewärtigendes Gegenwärtigen interpretiert. Das Auslegen, die Vollzugs=Aneignungsweise des Erschließens der Welt und des Inseins blieb dabei hinsichtlich seines Zeitlichseins unbeachtet. Das auslegende Ansprechen von etwas *als* etwas spricht das Begegnende aus einer mehr oder minder ausdrücklichen Bekanntheit her an: als Werkzeug, als geeignet zu und dgl. Diese »als was«, von denen her die Umwelt und das in ihr aufgehende Besorgen ausgelegt werden, sind zumeist von dem jeweiligen Dasein *nicht erst*⁽⁸⁾ neu entdeckt. Das Dasein ist als Miteinandersein in diese feste Ausgelegtheit hinein- und in ihr aufgewachsen. Die öffentliche Ausgelegtheit des Daseins *führt*^ das jeweilige Besprechen. Die öffentliche Ausgelegtheit ist ja die »einer Zeit«. Was man in »unserer Zeit« denkt über ..., welchen Daseinsmöglichkeiten man den Vorzug gibt, wie man das Dasein selbst auffaßt, was »in der Luft liegt«, bestimmt durchschnittlich die Ansprüche, Bedürfnisse und Wagnisse des Daseins. Diese »Zeit«, die Gegenwart eines Miteinanderseins, ist selbst »zeitlich« artikuliert. Die »alte Generation« kommt zumeist in den einzelnen Weisen des Daseins »nicht mehr mit«. Für sie bleibt regelgebend, was zu »ihrer Zeit« Brauch war⁽¹⁰⁾ — zu der Zeit, in der die »mittlere« Generation heranwuchs und schon an der herrschenden Ausgelegtheit zu rütteln begann, um sich schließlich als mittlere und führende Generation durchzusetzen. Sofern aber dieses Zeitlichsein des Miteinander im Dasein selbst als Möglichsein grün-

⁽⁷⁾ d. h. mit *konstituier*Entdecktheit
nicht »Gewußt«sein
sondern »schon« (Zeit)

⁽⁹⁾ Vergangenheit und daseinsmäßige *Ungleichzeitigkeit*
diese *Ungleichzeitigkeit* als Zeitlichkeit.
nicht bloße *Ungleichzeitigkeit* im »Jetzt«.

⁽¹⁰⁾ das nicht auf Relativität der Geltung des Gewußten und Gehabten
sondern auf Seinsverfassung des Daseins verstehen.

det, können einzelne der alten Generation sogar der jüngsten weit »voraus« sein.¹

Das Dasein ist als jeweiliges zugleich immer eine Generation⁽¹¹⁾. Mit der Generation selbst⁽¹²⁾ geht sonach jedem Dasein eine bestimmte Ausgelegtheit vorweg. Und was in ihr aufbewahrt ist, entstammte selbst früherer Auseinandersetzung, früherer Auslegung, einem vergangenen Besorgen. Das gilt gerade von dem, was sich in den Unterschieden der einzelnen Generationen einer Gegenwart fest durchhält. Es reicht seinem Ursprung nach in die Vergangenheit zurück, bleibt aber im Heute so wirksam, daß es in seiner Herrschaft selbstverständlich, in seinem Gewordensein vergessen ist. In der führenden Ausgelegtheit des Miteinanderseins liegt eine als solche vergessene Vergangenheit. Sofern das Dasein aus ihr lebt (Sorge), *ist*⁽¹³⁾ es diese Vergangenheit selbst. Diese Ausgelegtheit hat schon jeweils darüber entschieden, *was* in den einzelnen Besorgungsmöglichkeiten vor allem gepflegt und behandelt wird⁽¹⁴⁾ (die Stoffe der Dichtung, die Vorwürfe der bildenden Kunst, die Arbeitsgebiete der wissenschaftlichen Disziplinen).⁽¹⁵⁾

¹ Über den Begriff der Generation als historische Kategorie hat m.W. zum erstenmal Dilthey gehandelt. Vgl. Ges. Schr. V, S. 36–41.

⁽¹¹⁾ und zunächst *gerade* aus dieser und diese und zwar verschwommen.

⁽¹²⁾ Generation und Miteinandersein
d.h.

Miteinandersein und Zeitlichkeit

⁽¹³⁾ nicht nur hat — benutzt —
sondern — getragen — geführt ist
/ *Faktizität* !

Schon unter I. im Manuskript Seinscharakter bei Sorge —
behandeln. Vor | -charakter

bzw. Zeit /

⁽¹⁵⁾ hier Verstehen

Entdecktheit

Auslegung

und *Geschichtlichkeit*

I. aufnehmen

Horizont auf

mögliche *Forschung*

»Historie«

Das auslegende Besorgen hat seine feste *Vorhabe*. Zugleich ist aber bestimmt, in welcher Hinsicht das je in der Vorhabe Stehende gleichsam anvisiert wird. Die Möglichkeiten der »Sicht« halten sich in vorgezeichneten Grenzen. Das Auslegen hat seine *Vorsicht*. Die besorgte Welt und das Insein selbst werden zugleich im Umkreis einer bestimmten Verständlichkeit ausgelegt. Der Welt und dem Leben in ihr pflegt man ja »bis zu einem gewissen Grade« nachzufragen. Dafür steht eine überkommene Begrifflichkeit zur Verfügung. Mit dieser hat das Auslegen seinen *Vorgriff*. Die Ausgelegtheit einer »Zeit« ist durch diese Strukturmomente und deren *wechselnder Gestalt* fest geregelt. Und gerade die Unausdrücklichkeit derselben — daß man um sie nicht weiß — gibt der öffentlichen Ausgelegtheit den Charakter der Selbstverständlichkeit. Der »Vor«-charakter in der Struktur der Ausgelegtheit zeigt aber, daß gerade das Gewesene gleichsam der von einer Ausgelegtheit durchherrschten Gegenwart *vorausspringt*⁽¹⁶⁾. Das gewärtigende Besorgen *lebt* als von der Ausgelegtheit geführtes *seine* Vergangenheit. Das Dasein ist so gerade im nächsten Miteinanderbesorgen sein Gewesensein.⁽¹⁷⁾ Solches Zeitlichsein muß als das vergessende *gegenwärtigende* Aufgehen in der Gegenwart verstanden werden. Dieses Sein bekundet sich als das unausdrückliche *elementare*⁽¹⁸⁾ Geschichtlichsein des Daseins. Sofern aber Gegenwärtigen das uneigentliche Zeitlichsein ausmacht, darf dieses Geschichtlichsein im »Man« als das uneigentliche angesprochen werden.⁽¹⁹⁾

gesprochen ist –

Faktizitätsmoment.

d. h.

ist geschichtlich.

das Geschehen dieses Seins

Bewegtheit von Zeitlichkeit her.

Es ist, was es schon war —

das »voraus«

als »schon«

Wurzel — des historischen *Bewußtseins* und abgefallener Sinn.

Dieses uneigentliche, im Aufgehen in der Öffentlichkeit beschlossene Geschichtlichkeit⁽²⁰⁾ kann in je verschiedenem Ausmaß für das Dasein *ausdrücklich*⁽²¹⁾ werden. Weil das Vergangensein des Miteinander unabgehoben in der gegenwärtigen Ausgelegtheit schon liegt, kann das Besorgen dieses Gewesensein aufdecken. Die Vergangenheit kann eigens in die Sorge gestellt werden. Das Dasein pflegt sie — *hat* Tradition. Das Nichtvergessen des Gewesenen wird besorgt, und es bedarf dieser ausdrücklichen Sorge, weil das Dasein als gewärtigendes Gegenwärtigen *die Geneigtheit zum Vergessen bei sich trägt*. Das Tradition=haben ist zunächst ein Gegenwärtigen der Vergangenheit. Es versteht Vergangenheit als *vorbeigegangene*⁽²²⁾ *Gegenwart*. In der Tradition soll das Unwiederbringliche, als welches das Vergangene verstanden wird, nach Möglichkeit für die Gegenwart aufbewahrt bleiben.⁽²³⁾ Das besorgende Erhalten der Tradition kann sich zu einer eigenständigen Aufgabe ausbilden. Das auslegende Dasein geht seiner Vergangenheit *nach*, das Gewesene wird in solchem auslegenden Erschließen über das je gerade in der Tradition Gegenwärtige hinaus aufgedeckt. Dieses Auslegen sieht zunächst die Vergangenheit in dem Horizont, der ihm in seiner eigenen Gegenwart *verfügbar*⁽²⁴⁾ ist. Das alltägliche Auslegen versteht das Dasein aus seiner besorgten *Welt*. Das vergangene Dasein⁽²⁵⁾ wird dafür auf seine *Welt* hin befragt, auf das, was man damals betrieb

apriorisches Verhältnis zwischen Geschichtlichkeit und Historizität

(21) Ausdrücklichkeit

als Wie der

Entdecktheit

eine *Seinsart* —

Flucht oder Existenz

verlorene — bzw. *losgewordene*

Gott sei dank *vorbei* !

(23) nicht in der schwachen und feigen Tradition

Traditionalismus.

(24) aufgerafft ~

entscheidend — nur Stoff und »Bild« der Vergangenheit

(25) das volle Dasein

aber nicht strukturmäßig

und was sich in der Umwelt des vergangenen Lebens ereignete. Die Vergangenheit wird als *Weltgeschichte* Thema der Auslegung. Das an ihm selbst geschichtliche Dasein kann also die Möglichkeit ergreifen, *historisch* zu sein. Historisch=sein bedeutet terminologisch gegenüber Geschichtlichkeit gemäß der Grundbedeutung von *ἱστορεῖν* = erkunden: das in einem Geschichtlichsein jeweils lebendige ausdrückliche Entdecken des Vergangenen für eine Gegenwart.

Sofern das besorgende Aufgehen in der Welt durch die Neugier bestimmt ist, kann historisches Erkennen⁽²⁶⁾ für das gegenwärtige Sichverlieren an die Welt eine neue Gelegenheit des Verfallens werden. Die Weltgeschichte kann in der Mannigfaltigkeit ihrer Kulturen Thema eines restlosen *Vergleichens*⁽²⁷⁾ sein, für das die Gegenwart nur eine unter vielen anderen obzwar gewesenen wird. Die Weltgeschichte wird in Typentafeln verfügbar, und solche Geschichtsbetrachtung meint, die der naturwissenschaftlichen Erkenntnis entsprechende Objektivität erreicht zu haben — und verrät sich damit als ein Gegenwärtigen, d. h. Austilgen des Vergangenheitscharakters der Vergangenheit.⁽²⁸⁾

Das historische Erkennen fragt als gleichsam rückwärts gewärtiges nach dem »Wann« der vergangenen Ereignisse. Nur so kann dies »in einer Zeit« gewesene Dasein als Miteinandersein in der Generationsfolge in seiner Zeitlichkeit verfügbar werden. Das

die Echtheit und Unechtheit von *Historizität*

ihr Erschließungsvorhaben

Welt – Geschehen

in der Zeit — *Chronologie*.

darum »Vergleichen«

Gegenwärtigen!

»Gleichgültigkeiten«

der echte von existenziellem Geschichtlichsein gespeiste Sinn der Historizität

Vergangenheit nächster Zeitcharakter der Geschichtlichkeit — sofern Gegenwarts-Vergangenheit und Gegenwart [?] als weltlich genommen.

»Wann« wird primär nach dem »gezählt«⁽²⁹⁾, was sich zu einer Zeit begab. Die Geschichtszahl gibt die Zeit an und meint dabei jeweilig das, was zu jener Zeit in den einzelnen Weisen des besorgenden Daseins in der Sorge stand. Die Zahl hat auch hier den methodischen Sinn des Gegenwärtigens, sie soll für das gegenwärtigende Betrachten »eine Zeit« gegenüber der anderen in der Verschiedenheit ihres Gewesenseins verfügbar machen^{(30), 2}

Nicht allein das Auslegen, das die Umsicht des alltäglichen Daseins ausbildet und verwahrt, sondern jedes Auslegen, auch das des ausdrücklichen historischen Erkennens, ist durch die aufgezeigten Strukturmomente Vor-habe, -sicht, -griff bestimmt. Sie konstituieren die jeweilige *hermeneutische Situation*, in der jede Auslegung ihre Seinsmöglichkeit hat. Je nachdem die hermeneutische Situation ursprünglich ergriffen oder lediglich übernommen wird, ist für das erschließende historische Forschen sichergestellt 1. *als was* das vergangene Dasein im vorhinein aufgefaßt werden soll (als Ausdruckerscheinung einer Kultur, als Person, als Ding im ursächlichen Zusammenhang von Begebenheiten), 2. in welcher Hinsicht das so Vorgefaßte Gegenstand des Befragens wird und 3. welche Begrifflichkeit für das verstehende Aneignen zu Gebote steht. Zunächst und zumeist bleibt aber die hermeneutische Situation unausdrücklich. Die Vergangenheit wird

² vgl. »Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft«, a.a.O. S. 182 ff. Die Eigentümlichkeit der Geschichtszahl ist dort zwar gesehen und aus der Chronologie erläutert, aber nicht eigentlich in ihrer Funktion verstanden.

(29) Zählen

zählbare Ordnung —
der Ordnungscharakter der
Geschichtszahl
»*Stellen*«

»Zahl« forquantitativ
aber doch mathematisch.

(30) innerhalb der vollen Praesenz einer durchgängig durchlaufbaren und bestimmbaren Ordnung.

Geschichtszahl auf Gegenwartsvergangenheit
die leere vorweggenommene Zahl 1968.

aus der Ausgelegtheit und der durchschnittlichen Verständlichkeit der jeweiligen Gegenwart des Historikers gedeutet. Je selbstverständlicher die öffentliche Ausgelegtheit ist — was man je unter Kunst, Religion, Leben, Tod, Schicksal, Freiheit, Schuld versteht — um so weniger tritt das in der hermeneutischen Situation Leitende heraus, zumal sie sich zugleich von Beginn der Untersuchung an durch die erste Interpretation vom »Stoffe« her festlegt. Und so können Auslegungen z. B. im Felde der Geschichte der Philosophie und der anderen historischen Disziplinen, die darauf halten, gegenüber problemgeschichtlichen Konstruktionen, nichts in die Texte hineinzudeuten, gerade bei merkwürdigen »Unterlegungen« angetroffen werden. Was sie hineindeuten, ist das Selbstverständliche öffentlicher Meinung, die Begriffe sind die abgegriffenen eines durchschnittlichen Verstehens, einer zufälligen internen [?] philosophischen Position. Man hält die Unbekümmertheit um das, was sich für jede Auslegung in der für sie notwendigen hermeneutischen Situation im vorhinein schon entschieden hat, für ein Ausschalten subjektiver Standpunkte. In solchem Vergessen der ausdrücklichen Aneignung und der die Interpretation ständig begleitenden *Revision*⁽³¹⁾ der hermeneutischen Situation offenbart sich die Art des Geschichtlichseins, dem solches Erkennen der Vergangenheit entwächst. Es ist ein Gegenwärtigen, das seinerseits als uneigentliches Zeitlichsein gekennzeichnet wurde. Das bestimmte Geschichtlichsein ist selbst uneigentliches. Sofern Geschichtlichsein die Zeitlichkeit des Daseins ausmacht, in der es seine *Vergangenheit* ist, wird eigentliche Geschichtlichkeit im entsprechenden Zeitlichsein gründen müssen. Dieses ist die Seinsmöglichkeit eigentlichen historischen Erkennens. Darin liegt aber: die hermeneutische Situation des historischen Erkennens kann sich erst im eigentlichen Zeitlichsein, im Zukünftigsein des Vorlaufens, ausbilden. An diesem wird sichtbar,

⁽³¹⁾ die Zeitlichkeit des Revidierens

seine Grenzen — Alter—

Revision — modifiziert die Möglichkeiten des Erschließens

nicht abträglich der Geltung

wie historisches Erkennen sich zur Vergangenheit verhält. Die Vergangenheit ist gerade nicht vorübergegangene *Gegenwart*, sondern das Vergangensein wird in seinem Gewesensein allererst frei. Sie offenbart sich als das gewisse Gewesensein eines Zukünftigseins, das in der Auseinandersetzung mit dem Vergangenen für es sich entschlossen hat. Eigentliches Geschichtlichsein ist nicht gegenwärtigen, sondern Zukünftigsein, das sich gegenüber der zu erschließenden Vergangenheit in die rechte Anstoßbereitschaft gebracht hat. In solchem Zukünftigsein kommt das historische Erkennen in die Gegenwart, es wird *Kritik der Gegenwart*. Und dieses Zukünftigsein ist nicht Sorgen für kommende Geschlechter, sondern als Grundweise des Zeitlichseins gerade das rechte Gegenwärtig=werden. Sofern die Eigentlichkeit des Daseins in der Ursprünglichkeit der Entschlossenheit liegt, kann diese der kommenden Generation weder abgenommen noch erleichtert werden. Jede Zeit muß, wenn anders sie in der Eigentlichkeit ihres Seins sich verstanden hat, von »vorne« anfangen.⁽³²⁾ Je ursprünglicher sie das vermag, um so geschichtlicher ist sie. Historisches Erkennen muß sich als Selbstausslegung des Daseins durchsichtig werden in dem, wie es die Vergangenheit zum Kampf stellt, d. h. die Ausarbeitung der hermeneutischen Situation gehört zum eigentlichen Vollzug der Interpretation selbst. In ihr entscheidet sich Ausmaß und Ursprünglichkeit des Erschließens der Vergangenheit. Und weil die Ausbildung der hermeneutischen Situation darin gründet, wie weit das forschende Dasein sich selbst durchsichtig geworden ist (in der Entschlossenheit), kann sie gerade nicht allgemein vorgeschrieben werden. Gemäß dem verschiedenen Seinssinn der Daseinsmöglichkeiten (Kunst, Religion, Wissenschaft), die in den entsprechenden historischen Disziplinen geschichtlich verstanden werden sollen, ist auch das Geschichtlichsein des Forschenden selbst ein verschiedenes. Die Geschichte des Christentums ist nicht nur dem Stoffe und der Be-

⁽³²⁾ und das gerade im Entscheidenden ihres Seins — in der Daseinsauslegung — daher dies *Rückspringen* als eigentliche Kontinuität

handlungsart nach verschieden von einer Geschichte der Dichtung, sondern die Existenz (Geschichtlichkeit) des jeweiligen Historikers ist in ihrem Verhältnis zur Vergangenheit eine andere⁽³³⁾ 3.

Weil das Dasein in seinem Sein eine Vergangenheit bei sich trägt, d. h. geschichtlich ist, kann es historisch sein. Und nur deshalb gibt es unhistorische Zeitalter. Ihr Zeitlichsein ist durch das Gegenwärtigen primär bestimmt, es geht ganz im Vorhandensein des Begegnenden auf.

Recht verstanden steht es mit dem Geschichtlichsein des Daseins so wie mit seinem Zeitlichsein. Es ist als Möglichkeit der freien Wahl anheimgegeben und der jeweils erreichten Ursprünglichkeit des Fragens.

Wenn aber Geschichtlichkeit⁽³⁴⁾ das Sein des Daseins mitbestimmt, dann muß ein Erkennen, das dieses Seiende erschließen will, historisch sein, wenn anders die Angemessenheit der Forschung an dem phänomenalen Bestand ihres Themas gewahrt bleiben soll. Einer Ontologie des Daseins ist zur Aufgabe gestellt, dieses Seiende auf sein Sein auszulegen. Dazu bedarf sie der echten, aus dem Thema selbst geschöpften Ausbildung der hermeneutischen Situation. Die Abhebung und Interpretation der Seinscharaktere des Daseins muß das Dasein als solches in die Vorhabe stellen, muß das so festgehaltene auf sein Sein hin befragen und soll die dabei in Sicht kommenden Seinscharaktere in die

³vgl. jetzt die grundsätzliche Besinnung bei Rudolf *Unger*, Literaturgeschichte als Problemgeschichte. (Schriften der Königsberger gelehrten Gesellschaft. 1. Jahr. Heft 1) 1924. Die S. 16 genannte Untersuchung von Unger: »Herder, Novalis und Kleist. Studien über die Entwicklung des Todesproblems im Denken und Dichten von Sturm und Drang zur Romantik« 1922 ist dem Vf. bis jetzt leider unbekannt und unzugänglich geblieben.

⁽³³⁾ Ausdruck und Symbolgeschichte — verdirbt gerade die Erschließung der existenzialen Geschichtlichkeit in ihren verschiedenen Möglichkeiten —

⁽³⁴⁾ Geschichtlichkeit des Daseins
mitgehörig zur hermeneutischen Basis der Fundamentalphänomenologischen Analyse.
vgl. Einleitung.

angemessene Begrifflichkeit bringen.⁽³⁵⁾ Genügt die traditionelle Interpretation des Seins des Menschen, das letztlich Grundthema der Philosophie bleibt, dieser fundamentalen Aufgabe? Sind überhaupt die Grunderfordernisse der Forschung, der die Durchführung obliegt, in ihren Bedingungen verstanden und gar ergriffen? Die neuzeitliche Anthropologie läßt sich, von einzelnen Modifikationen abgesehen, in drei Bestandteile auflösen: 1. In ihr ist die alte Definition des Menschen (animal rationale) wirksam: ein mit Vernunft ausgestattetes Lebewesen. 2. Diese Definition, die einmal einem echten phänomenalen Befund entsprang⁽³⁶⁾, wird als fester Satz das Fundament für die christliche Selbstausslegung des Daseins, in der die Personidee erwachsen ist und seitdem über Kant bis in die Gegenwart fortwirkt. Der Leitfaden der theologischen Anthropologie wird Genesis I, 26: *καὶ ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν*.

Die Auslegung des Menschen ist abhängig von der dabei angesetzten Idee Gottes. Zugleich aber ist für den Glauben der Mensch in seinem jetzigen »Stande« gefallen. Das Gefallensein bedeutet aber eine Seinsweise, die nicht aus Gott sein kann. Der Mensch ist also einmal als von Gott geschaffen »gut«, aber so, daß er von sich selbst her die Möglichkeit hat, zu fallen. Die Ansetzung des Status corruptionis wiederum gründet in der jeweiligen mehr oder minder ursprünglichen Erfahrung des Sündigseins und diese ihrerseits wurzelt in der Ursprünglichkeit bzw. Nichtursprünglichkeit des Gottesverhältnisses. In der säkularisierten philosophischen Idee des Personseins ist das Gottesverhältnis auf ein Norm- und Wertbewußtsein neutralisiert. 3. Soll dieses Ganze des Menschen, der so aus Leib, Seele und Geist »besteht«, einer eigenen Betrachtung unterworfen werden, dann nimmt diese ihren Boden in

⁽³⁵⁾ Einfaches Hinsehen

hat schon Vorhabe der Gegenwart —

φαινόμενον erst gerade hier frei legen von seiner in ihm selbst gelegenen Auslegungsgeschichte

⁽³⁶⁾ σῶμα

ψυχή

πνεῦμα

einer Analyse der Bewußtseinstatsachen (cogitationes), von denen aus zur Leiblichkeit sowohl wie zu den personalen Akten und Erlebnissen vorgedrungen werden kann.⁽³⁷⁾ Die Fragen, ob in einer solchen Analyse der Erlebnisse der Evidenzvorzug der inneren Wahrnehmung gegenüber der äußeren festgehalten oder aufgegeben wird, ob vorwiegend die erkennenden »Verhaltungen« oder die emotionalen Erlebnisse in das Thema der Analyse gestellt werden, ob die Bewußtseinslehre zugleich im Sinne eines Idealismus interpretiert oder in der Weise eines »realistischen« Personalismus verstanden wird — sind sekundär. Entscheidend bleibt: *ob überhaupt die Frage nach dem Sein dieses Seienden grundsätzlich gestellt ist oder ob sie ausbleibt*. Und wenn sie ausbleibt, muß zum Verständnis gebracht werden, worin dieses Versäumnis wurzelt. Die *methodische* Grundhaltung der neuzeitlichen Anthropologie geht auf *Descartes* zurück. Aus dessen Position muß sichtbar werden, warum gerade hier und in aller nachfolgenden Bewußtseinsanalyse die Seinsfrage versäumt ist.⁴

Zunächst möchte man aber meinen, daß gerade im Fundamentalsatz »*cogito, sum*« das Sein des ego zur Auslegung kommen mußte. Welches ist der Sinn von Sein in der Aussage »*sum*«? Wird überhaupt darnach gefragt? Nein. *Die Seinsfrage bleibt gerade hier aus*. Und weshalb? Weil diese Frage innerhalb der Zugangsart *Descartes'* zur *res cogitans* *nicht gestellt werden kann*. Das wird verständlich aus der Weise, in der »das Bewußtsein« in den thematischen Vorrang kommt. *Descartes* sucht eine *cognitio certa et evidens* im Felde der philosophischen Grundwissenschaft. Das Ideal einer solchen *scientia* läßt sich *Descartes* vorgeben von der

⁴ Im folgenden werden nur in Thesenform die Hauptschritte der *Descartes*-interpretation sichtbar gemacht. Der Vf. hat sie mehrfach in Übungen und Vorlesungen mitgeteilt. Die ausführliche Veröffentlichung im Zusammenhang mit der Interpretation der Grundlagen der mittelalterlichen Ontologie ist einer anderen Gelegenheit vorbehalten.

⁽³⁷⁾ Bewußtsein
die *Mitte*

vgl. Kants *Anthropologie*

Mathematik, d. h. er sucht für die *prima philosophia* ein *fundamentum absolutum et simplex*. Dieses muß in einem *intuitus (experientia)* gegeben sein und so aller weiteren *deductio* zu Grunde liegen. Die Erkenntnistendenz Descartes' ist bei dieser Grundlegungsarbeit geleitet von der Sorge um Gewißheit und Allverbindlichkeit. Erkennen ist *iudicare*⁽³⁸⁾ das *iudicium* selbst ist ein *actus volendi*; *voluntas* aber besagt: *propensio in bonum*. Das *bonum* des *iudicare* (des Erkennens) ist das *verum*. »Wahr« aber ist, was der *regula generalis* genügt: d. h. was im Sinne einer *clara et distincta perceptio* erfaßt wird.⁽³⁹⁾ Das *verum* einer solchen *perceptio* ist sonach ein *ens certum*. Als *fundamentum absolutum* muß also ein *ens certum et inconcussum* gefunden werden; nichts anderes besagt die Selbstausslegung des Erkennens, das sich unter die *regula generalis* stellt. Was dieser nicht genügen kann, jedes *obscurum* und *relativum* ist ein *cavendum* für die *assensio* und verfällt der *eversio*. So kommt Descartes letztlich auf dem Weg seiner Zweifelsbetrachtung in die Endsituation, in der ihm nichts verbleibt, was der Regel genüge. *Manebo obstinate defixus*.—Descartes verharret in der Tendenz des Suchens nach dem vorbestimmten *certum*. In dieser Endsituation begegnet das *dubitare* sich selbst. Es zeigt sich: *dubitare est*. Im *dubitare* liegt aber: *me dubitare*; das *me dubitare est aliquid: res cogitans est: sum*. Gefunden ist ein *certum*. Nicht das *dubitare* ist das *certum* und nicht das *me esse*, sondern »me dubitare« est me »esse«. Das *certum* ist eine *propositio*, eine Satzgül-tigkeit.⁵ Das Entscheidende an Descartes' Fundamentalbetrachtung ist der Umschlag⁽⁴⁰⁾ des *ens verum* zum *ens certum*. Das besagt: Descartes will nicht ein bestimmtes Sei-

² vgl. *Principia philosophiae* 1 § 49. Hier wird das »isque cogitat, non potest non existere dum cogitat« zu den *veritates aeternae* gerechnet.

⁽³⁸⁾ warum ?

Erkennen $\equiv$ Dasein

dieses *voluntas*.

Seinsmöglichkeit des *Menschen*

⁽³⁹⁾ warum ?

⁽⁴⁰⁾ worin der Umschlag motiviert ?

endes, das Bewußtsein, hinsichtlich seines Seins erschließen und dieses Sein kategorial bestimmen. Er sucht einzig ein Fundament der Gewißheit.⁽⁴¹⁾ Daß den im vorhinein festliegenden Anforderungen an ein solches Fundament eine *veritas* genügt, in deren Gehalt etwas⁽⁴²⁾ über die *res cogitans* ausgesagt wird, bleibt ontologisch sekundär. Das *ego* liegt nicht im Horizont einer ontologischen Fragestellung. Im Gegenteil: das Sein der *res cogitans* (des Bewußtseins) wird im Sinne der mittelalterlichen Ontologie verstanden. Und nur auf diesem Boden ist der vorgenannte Umschlag möglich. Der Sinn von *ens* ist ausdrücklich oder nicht der von *ens creatum*. Die *clara et distincta perceptio* wird vorgefunden in der *res cogitans*. Ein »wahres« Kriterium ist sie, weil die *res cogitans* ein *ens* ist, d. h. ein *ens creatum a Deo*. Es gilt aber der scholastische Satz: *omne ens est verum* und zwar, sofern das *ens* nicht selbst *Deus* ist, *qua ens creatum a Deo*. Daß im Seinssinn des *verum* und *certum* der des *ens creatum* beschlossen liegt, zeigt sich an der Bestimmung des Gegensatzes zum *verum*. Der *error* bzw. das *falsum* ist *usus non rectus, deficiens a determinatione in bonum = a libertate = a natura humana = a natura creata*. Das *falsum* besagt: *non esse ens creatum*.⁶

⁶ In der den *meditationes* vorausgeschickten Synopsis sagt Descartes von der 4. Meditation: In quarta probatur ea omnia, quae clare et distincte percipimus, esse vera: simulque in quo ratio falsitatis consistat explicatur: quae necessario sciri debent tam ad praecedentia firmanda, quam ad reliqua intelligenda. Der ontologische Boden des hier entwickelten Wahrheitsbegriffes wird aus Thomas v. Aquin, *Quaestiones disputatae*, qu. 1 (*Opera*, ed. Parm.tom. IX, p. 1 sqq.) sichtbar. Hier ist die Lehre von den »Transzendenzien« entwickelt. Vgl. dazu: de natura generis, cap. 2. 1. c. tom. XVII. p. 8 sqq.

und auf diesem Umweg die antike Ontologie für
cogitatio übertragen
bzw. durch die vermeintlich
ursprünglicher *Anfang*
die ontologische Überlieferung gesprengt,
die sich durchhält
auch wenn dann etwas anderes versucht wird.
vgl. Logik Vorlesung. [GA Bd. 21]

⁽⁴²⁾ was ? »sum« !

»Sein« besagt hier Herstelltheit, und am Leitfaden dieses Seinssinnes ist auch das Sein Gottes (des Unhergestellten) bestimmt.⁷ Dieser Seinsbegriff aber ist der der griechischen Ontologie. Nur ist er gleichsam entwurzelt und freischwebend, d. h. »selbstverständlich« geworden. »Sein« besagt jedoch für die Griechen: Verfügbarkeit, Anwesenheit. οὐσία hat noch bei Aristoteles neben der terminologischen Bedeutung zugleich deren konkreteren ursprünglichen Sinn bewahrt und besagt: Vermögen, Besitz, Hausstand — Anwesen⁸, παρουσία »Gegenwart« gibt nur den primären ontologischen Sinn von οὐσία verstärkt wieder. Nur bei der Ausarbeitung dieses Sinnes von Sein werden die SeinsunterScheidungen des Aristoteles, der die von Parmenides her vorgezeichnete griechische Ontologie auf die eigentlichen Fundamente bringt, verständlich. Und wenn die nie wieder erreichte Endmöglichkeit der ontologischen Forschungen von Plato und Aristoteles, die beide dasselbe wollen, zwingt zu sehen, daß hier die Begriffe aus den Sachen selbst geschöpft sind, dann muß die hermeneutische Situation ihrer Seinsauslegung auch herausgestellt werden. Sofern aber Auslegen selbst eine Weise des Daseins ausmacht, bestimmt sich die genannte hermeneutische Situation aus dem In=der=Welt=sein. Das Dasein geht zunächst im alltäglichen Besorgen der Umwelt auf. Im auslegenden Besprechen dieser ist schon ein mehr oder minder ausdrücklicher Sinn vom Sein der Welt lebendig. Das besorgende Aufgehen wurde früher als gewärtigendes Gegenwärtigen expliziert. Das Insein des Daseins ist ein besorgendes in die Gegenwart Begegnenlassen der Welt. Die Welt des Umgangs wird ausgelegt als Anwesenheit. Was daher immer anwesend ist, ständig begegnet, ist eigentliche Anwesenheit — ist das Seiende schlechthin — der Himmel⁽⁴³⁾. Sofern aber das Dasein das

⁷ Thomas v. Aquin, Summa theologica I qu. 3.

⁸ Der Kürze halber möge die Verweisung auf Bonitz, Index Aristotelicus (Opera ed. I. Bekker tom. V) 544 a 6 sqq. genügen.

was in seiner Anwesenheit (κίνησις) da ist —
schon da ist.

eigene Insein zunächst auslegt aus dem, was es besorgt, wobei es sich aufhält, wird auch von da her der leitende Sinn von Sein für die Seinsauslegung des Daseins selbst genommen. Der Umgang mit der Welt erschließt sie. Sonach ist diejenige Seinsweise des menschlichen Daseins die höchste, die das eigentliche Seiende in seiner Unverdecktheit (**ἀλήθεια**) begegnen läßt. Das **ἀληθεύειν**, das das Seiende selbst rein von ihm selbst her anwesend sein läßt, ist das **θεωρεῖν**, das In=der=Welt=sein des **βίος θεωρητικός**; die Existenz des Forschers wird demnach als **διαγωγή** — rein gegenwärtiges Verweilen bei — bestimmt.

Der Sinn von Sein ist demnach am Seienden als *Umwelt des nächsten Besorgens* abgelesen.⁽⁴⁴⁾ Daß die so begegnende Welt auch »Natur« ist, gibt für den ursprünglichen Sinn dieses Seinsbegriffes nicht den Ausschlag. Der Sinn von Sein wird also *aus der Zeit* interpretiert. Das Gegenwärtigen, das in der griechischen Ontologie die Zugangsart zum Seienden (Welt) vorzeichnet, spricht *sich* als Ansprechen des so begegnenden Seienden *zeitlich* aus. Ontologie der Welt ist selbst immer eine Seinsweise (Umgangsart) des Daseins mit der Welt, in der es ist. Solange sie das bleibt, wird sie hinsichtlich der Möglichkeiten des erschließenden Aufdeckens und Auslegens der Welt aus dem Sein des Daseins, das sich als Zeitlichsein herausstellte, bestimmt bleiben.

Sofern aber die Zeit selbst ist, wird sie am Leitfaden des herrschenden Seinsbegriffes ausgelegt. Sein besagt aber für Aristoteles, der zum ersten Mal die Zeit interpretierte, Anwesenheit (Gegenwart). Im Lichte dieses Seinsbegriffes ist die Zukunft das *Noch=nicht=sein*, die Vergangenheit das *Nicht=mehr=sein*. Die jeweilige Interpretation des Zeitphänomens wird so zum Discrimen, an der sich der Seinssinn der jeweiligen Ontologie verrät.

In der obigen ontologischen Explikation des Daseins zeigte sich das Verfallen als ein Grundcharakter des Inseins. Von diesem

⁽⁴⁴⁾ andererseits auch »Geist« **θεωρεῖν** wieder aus dieser Zeit als *ständiges* Gegenwärtigen! gerade nicht als Natur ontologie interpretierbar um *gegen sie* eine Geist — Bewußtseins ontologie zu versuchen — bleibt im selbigen Versäumen solange — als *positiv* Dasein nicht eigentlich gesehen ist.

Seinscharakter ist auch jede Auslegung als Seinsart des Daseins bestimmt. Was einmal ursprünglich geschöpft und zugeeignet war, verfällt in die durchschnittliche Verständlichkeit. Es wird zum Resultat, das in festen Sätzen und verhärteten Begriffen weiterlebt. Dieses verfallende Geschichtlichkeitsein des Daseins zeigt sich in seiner eigenen Auslegungsgeschichte.⁽⁴⁵⁾ Der griechische Seinsbegriff ist selbstverständlich geworden. Das wird an den ontologischen Grundlagen der Descartes'schen Fundamentalbetrachtung deutlich. Das Sein der *res cogitans* (des Bewußtseins) besagt Vorhandensein. Die Bedeutung von »Sein« in der Aussage »sum« meint das Sein der Welt. Und sofern die methodische Grundhaltung der Anthropologie und Psychologie sich als Bewußtseinsanalyse von Descartes, bzw. der mittelalterlichen Ontologie führen läßt, verharret das Fragen nach dem Sein des menschlichen Daseins in dem grundsätzlichen Versäumnis, den leitenden Sinn von Sein aus der »Sache selbst«, dem Dasein, zu schöpfen.

Wenn nun aber zur Aufgabe steht, das Dasein ontologisch zu erforschen, dann kann für eine solche Auslegung nicht *der Seinsbegriff* die hermeneutische Situation bestimmen, der an der *Welt* abgelesen ist. Vielmehr muß das Sein des Daseins so in die Vorhabe gebracht werden, daß auch die nächste Seinsart, das Gegenwärtigen, das den Seinscharakter der Welt aufdeckt, als eine Seinsmöglichkeit des Daseins verständlich wird. Das kann nur geschehen, wenn das Dasein in seiner vollen Seinsverfassung als die Zeitlichkeit ausgelegt ist.

Durch die Herrschaft der griechischen Ontologie innerhalb unserer eigenen Daseins= und Auslegungsgeschichte (vgl. Hegels Logik) wird aber der ontologische Zugang zum Dasein verdeckt. Ihn freilegen besagt, die selbstverständlich gewordene und daher in ihrer Herrschaft umso weniger sichtbare griechische Ontologie, bzw. die von ihr durchherrschten Forschungstendenzen so abtragen, daß ihr eigentliches Fundament sichtbar wird. Die Ontologie des Daseins muß als phänomenologische Destruktion sich in

⁽⁴⁵⁾ daher *Destruktion* in Phänomenologie konstitutiv

die Möglichkeit bringen, über die jeweilige Herkunft und Angemessenheit der überlieferten Kategorien zu entscheiden. Damit gewinnt die positive Explikation der Phänomene Sicherheit und Kontinuität. Die phänomenologische Destruktion der Ontologie und Logik ist Kritik der Gegenwart, nicht aber Kritik der griechischen Ontologie. Diese wird vielmehr gerade in ihren positiven Tendenzen sichtbar und kommt als Ontologie der Welt, in der jedes Dasein ist, zur rechten Aneignung. Sie wird als Vergangenheit in ihrer geschichtlichen Potenz für eine Gegenwart, die gesonnen ist⁽⁴⁶⁾, sich selbst zu verstehen, frei. Die Ontologie des Daseins ist historisches Erkennen, weil das Dasein die Grundverfassung Geschichtlichkeit hat und durch diese in seiner jeweiligen Auslegungsmöglichkeit bestimmt wird.

⁴¹ produktiv —
zukünftig zu sein!
in Wiederholung und Zukunft
eigentliche Gegenwart —
nicht im Fortschritt!

DER BEGRIFF DER ZEIT
(Vortrag 1924)

Die folgenden Überlegungen handeln von der Zeit. Was ist die Zeit?

Wenn die Zeit ihren Sinn findet in der Ewigkeit, dann muß sie von daher verstanden werden. Damit sind Ausgang und Weg dieser Nachforschung vorgezeichnet: von der Ewigkeit zur Zeit. Diese Fragestellung ist in Ordnung unter der Voraussetzung, daß wir über den vorgenannten Ausgang verfügen, also die Ewigkeit kennen und hinreichend verstehen. Sollte die Ewigkeit etwas anderes sein als das leere Immersein, das *αἰ*, sollte Gott die Ewigkeit sein, dann müßte die zuerst nahegelegte Art der Zeitbetrachtung so lange in einer Verlegenheit bleiben, als sie nicht von Gott weiß, nicht versteht die Nachfrage nach ihm. Wenn der Zugang zu Gott der Glaube ist und das Sich-einlassen mit der Ewigkeit nichts anderes als dieser Glaube, dann wird die Philosophie die Ewigkeit nie haben und diese sonach nie als mögliche Hinsicht für die Diskussion der Zeit in methodischen Gebrauch genommen werden können. Diese Verlegenheit ist für die Philosophie nie zu beheben. So ist denn der Theologe der rechte Sachkenner der Zeit; und wenn die Erinnerung nicht trügt, hat es die Theologie mehrfach mit der Zeit zu tun.

Erstens handelt die Theologie vom menschlichen Dasein als Sein vor Gott, von seinem zeitlichen Sein in seinem Verhältnis zur Ewigkeit. Gott selbst braucht keine Theologie, seine Existenz ist nicht durch den Glauben begründet.

Zweitens soll der christliche Glaube an ihm selbst Bezug haben auf etwas, das in der Zeit geschah, – wie man hört zu einer Zeit, von der gesagt wird: Sie war die Zeit, »da die Zeit erfüllet war ...«.¹

Der Philosoph glaubt nicht. Fragt der Philosoph nach der Zeit, dann ist er entschlossen, *die Zeit aus der Zeit zu verstehen* bzw. aus dem *αἰ*, was so aussieht wie Ewigkeit, was sich aber herausstellt als ein bloßes Derivat des Zeitlichseins.

¹Gal. 4, 4; vgl. Mk. 1, 15; vgl. ferner Eph. 1, 9 f.

Die folgende Behandlung ist nicht theologisch. Theologisch — und es bleibt Ihnen unbenommen, sie so zu verstehen — kann die Behandlung der Zeit nur den Sinn haben, die Frage nach der Ewigkeit schwieriger zu machen, sie in der rechten Weise vorzubereiten und eigentlich zu stellen. Die Abhandlung ist aber auch nicht philosophisch, sofern sie nicht beansprucht, eine allgemein gültige systematische Bestimmung der Zeit herzugeben, welche Bestimmung zurückfragen müßte hinter die Zeit in den Zusammenhang der anderen Kategorien hinein.

Die nachfolgenden Überlegungen gehören vielleicht in eine *Vorwissenschaft*, deren Geschäft folgendes in sich begreift: Nachforschungen darüber anzustellen, was mit dem, was Philosophie und Wissenschaft, was auslegende Rede des Daseins von ihm selbst und der Welt sagt, am Ende gemeint sein könnte. Wenn wir uns darüber ins Klare setzen, was eine Uhr ist, wird damit die in der Physik lebende Erfassungsart lebendig und damit die Weise, in der die Zeit Gelegenheit bekommt, sich zu zeigen. Diese Vorwissenschaft, innerhalb deren sich diese Betrachtung bewegt, lebt aus der vielleicht eigenwilligen Voraussetzung, daß Philosophie und Wissenschaft sich im Begriffe bewegen. Ihre Möglichkeit besteht darin, daß jeder Forscher sich darüber aufklärt, was er versteht und was er nicht versteht. Sie gibt Auskunft, wann eine Forschung bei ihrer Sache ist — oder sich nährt aus einem überlieferten und abgegriffenen Wortwissen darüber. Solche Nachforschungen sind gleichsam der Polizeidienst beim Aufzuge der Wissenschaften, ein zwar untergeordnetes aber zuweilen dringliches Geschäft, wie einige meinen. Ihr Verhältnis zur Philosophie ist nur das des Mitlaufens, um zuweilen Haussuchung bei den Alten zu halten, wie sie es eigentlich gemacht haben. Mit der Philosophie hat die folgende Überlegung nur so viel gemein, daß sie nicht Theologie ist.

Zunächst einen vorläufigen Hinweis auf die begegnende Zeit in der Alltäglichkeit, auf die Natur- und Weltzeit. Das Interesse dafür, was die Zeit sei, ist in der Gegenwart neu geweckt durch die

Entwicklung der physikalischen Forschung in ihrer Besinnung auf die Grundprinzipien der hier zu vollziehenden Erfassung und Bestimmung: der Messung der Natur in einem raum-zeitlichen Bezugssystem. Der jetzige Stand dieser Forschung ist fixiert in der Einsteinschen Relativitätstheorie. Einige Sätze daraus: Der Raum ist an sich nichts; es gibt keinen absoluten Raum. Er existiert nur durch die in ihm enthaltenen Körper und Energien. (Ein alter Aristotelischer Satz.) Auch die Zeit ist nichts. Sie besteht nur infolge der sich in ihr abspielenden Ereignisse. Es gibt keine absolute Zeit, auch keine absolute Gleichzeitigkeit.² — Man übersieht leicht über dem Destruktiven dieser Theorie das Positive, daß sie gerade die Invarianz der Gleichungen, die die Naturvorgänge beschreiben, gegenüber beliebigen Transformationen nachweist.

Die Zeit ist das, worin sich Ereignisse abspielen.³ So wird dieses schon von Aristoteles gesehen im Zusammenhang mit der Grundart des Seins des Naturseins: der Veränderung, des Platzwechsels, der Fortbewegung: *ἐπεὶ οὖν οὐ κίνησις, ἀνάγκη τῆς κινήσεως τι εἶναι αὐτόν*.⁴ Da sie nicht selbst Bewegung ist, muß sie irgendwie mit der Bewegung zu tun haben. Die Zeit begegnet zunächst im veränderlich Seienden; Veränderung ist in der Zeit. Als was ist Zeit in dieser Begegnisart, nämlich als das Worin des Veränderlichen, vorfindlich? Gibt sie sich hier als sie selbst in dem, was sie ist? Kann eine Explikation der Zeit, die hier ansetzt, die Gewähr haben, daß damit die Zeit gleichsam die fundamentalen Phänomene hergibt, die sie in dem eigenen Sein bestimmen? Oder wird man beim Aufsuchen der Gründe der Phänomene auf etwas anderes verwiesen?

Als was begegnet die Zeit für den Physiker? Das bestimmende Erfassen der Zeit hat den Charakter der Messung. Messung gibt

² [Zuspitzende Zusammenfassung Heideggers. Vgl. dazu Albert Einstein, Die Grundlage der allgemeinen Relativitätstheorie. Annalen der Physik 49, Leipzig 1916. Vgl. auch: Über die spezielle und allgemeine Relativitätstheorie. 7. Aufl., Braunschweig: Vieweg 1920. S. 90 ff. und 95 ff. Vgl. ferner: Vier Vorlesungen über Relativitätstheorie. Braunschweig: Vieweg 1922. S. 2.]

³ Vgl. Aristoteles, Physik IV, Kap. 11, 219a ff.

⁴ a.a.O., 219a 9 f.

an das Wielange und das Wann, das Von-wann-bis-wann. Eine Uhr zeigt die Zeit. Eine Uhr ist ein physikalisches System, auf dem sich die gleiche zeitliche Zustandsfolge ständig wiederholt unter der Voraussetzung, daß dieses physikalische System nicht der Veränderung durch äußere Einwirkung unterliegt. Die Wiederholung ist zyklisch. Jede Periode hat die gleiche Zeitdauer. Die Uhr gibt eine sich ständig wiederholende gleiche Dauer, auf die man immer zurückgreifen kann. Die Aufteilung dieser Dauerstrecke ist beliebig. Die Uhr mißt die Zeit, sofern die Erstreckung der Dauer eines Geschehens auf gleiche Zustandsfolgen der Uhr verglichen und von da in ihrem Soviel zahlenmäßig bestimmt wird.

Was erfahren wir von der Uhr über die Zeit? Die Zeit ist etwas, in dem beliebig ein Jetztpunkt fixiert werden kann, so daß immer von zwei verschiedenen Zeitpunkten der eine früher, der andere später ist. Dabei ist kein Jetztpunkt der Zeit vor dem anderen ausgezeichnet. Er ist als Jetzt das mögliche Früher eines Später, als Später das Später eines Früher. Diese Zeit ist durchgängig gleichartig, homogen. Nur sofern die Zeit als homogene konstituiert ist, ist sie meßbar. Die Zeit ist so ein Abrollen, dessen Stadien in der Beziehung des Früher und Später zueinander stehen. Jedes Früher und Später ist bestimmbar aus einem Jetzt, welches aber selbst beliebig ist. Geht man mit der Uhr auf ein Geschehen zu, so macht die Uhr ein Geschehen ausdrücklich, mehr hinsichtlich seines Ablaufens im Jetzt als hinsichtlich des Wieviel seiner Dauer. Die primäre Bestimmung, die die Uhr jeweils leistet, ist nicht die Angabe des Wielange, des Wieviel der gegenwärtig fließenden Zeit, sondern die jeweilige Fixierung des Jetzt. Wenn ich die Uhr herausziehe, so ist das erste, was ich sage: »Jetzt ist es neun Uhr; 30 Minuten seitdem das geschah. In drei Stunden ist es zwölf.«

Die Zeit jetzt, da ich auf die Uhr sehe: Was ist dieses Jetzt? Jetzt, da ich es tue; jetzt, da etwa hier das Licht ausgeht. Was ist das Jetzt? Verfüge ich über das Jetzt? Bin ich das Jetzt? Ist jeder Andere das Jetzt? Dann wäre die Zeit ja ich selbst, und jeder Andere wäre die Zeit. Und in unserem Miteinander wären wir die

Zeit — keiner und jeder. Bin ich das Jetzt, oder nur der, der es sagt? Mit oder ohne ausdrückliche Uhr? Jetzt, abends, morgens, diese Nacht, heute: Hier stoßen wir auf eine Uhr, die sich das menschliche Dasein von jeher zugelegt hat, die natürliche Uhr des Wechsels von Tag und Nacht.

Welche Bewandnis hat es damit, daß menschliches Dasein sich eine Uhr angeschafft hat schon vor allen Taschen- und Sonnenuhren? Verfüge ich über das Sein der Zeit und meine ich im Jetzt mich mit? Bin ich selbst das Jetzt und mein Dasein die Zeit? Oder ist es am Ende die Zeit selbst, die sich in uns die Uhr anschafft? Augustinus hat im XI. Buch seiner »Confessiones« die Frage bis hierher getrieben, ob der Geist selbst die Zeit sei. Und Augustinus hat die Frage hier stehen gelassen. »In te, anime meus, tempora metior; noli mihi obstrepere: quod est; noli tibi obstrepere turbis affectionum tuarum. In te, inquam, tempora metior; affectionem quam res praetereuntes in te faciunt, et cum illae praeterierint manet, ipsam metior praesentem, non eas quae preterierunt ut fieret: ipsam metior, cum tempora metior.«⁵ In Paraphrase: »In dir, mein Geist, messe ich die Zeiten; dich messe ich, so ich die Zeit messe. Komme mir nicht mit der Frage in die Quere: Wie denn das? Verleite mich nicht dazu, von dir wegzusehen durch eine falsche Frage. Komme dir selbst nicht in den Weg durch die Verwirrung dessen, was dich selbst angehen mag. In dir, sage ich immer wieder, messe ich die Zeit; die vorübergehend begrenzenden Dinge bringen dich in eine Befindlichkeit, die bleibt, während jene verschwinden. Die Befindlichkeit messe ich in dem gegenwärtigen Dasein, nicht die Dinge, welche vorübergehen, daß sie erst entstünde. Mein Mich-befindenselbst, ich wiederhole es, messe ich, wenn ich die Zeit messe.«

Die Frage nach dem, was die Zeit sei, hat unsere Betrachtung auf das Dasein verwiesen, wenn mit Dasein gemeint ist das Seiende

⁵ Augustimis, Conlessiones. Liber XI, cap. 27, resp. 36. Sancti Aurelii Augustini opera omnia, post Lovaniensium theologorum recensionem. Editio novissima, emendata et auctor, accurantc Migne. Parisiis 1 841. Tomus I, Sp. 823 sq.

in seinem Sein, das wir als menschliches Leben kennen; dieses Seiende in der *Jeweiligkeit* seines Seins, das Seiende, das wir jeder selbst sind, das jeder von uns in der Grundaussage trifft: Ich bin. Die Aussage »Ich bin« ist die eigentliche Aussage vom Sein vom Charakter des Daseins des Menschen. Dieses Seiende ist in der *Jeweiligkeit* als meiniges.

Aber bedurfte es dieser umständlichen Überlegung, um auf das Dasein zu stoßen? Genügte nicht der Hinweis, daß die Akte des Bewußtseins, die seelischen Vorgänge, in der Zeit sind, — auch dann, wenn diese Akte sich auf etwas richten, was selbst nicht durch die Zeit bestimmt ist? Es ist ein Umweg. Aber der Frage nach der Zeit liegt daran, eine solche Antwort zu gewinnen, daß aus ihr die verschiedenen Weisen des Zeitlichseins verständlich werden; und daran, einen möglichen Zusammenhang dessen, was in der Zeit ist, mit dem, was die eigentliche Zeitlichkeit ist, von allem Anfang an sichtbar werden zu lassen.

Die Naturzeit als längst bekannte und besprochene hat bislang den Boden für die Explikation der Zeit abgegeben. Sollte das menschliche Sein in einem ausgezeichneten Sinne in der Zeit sein, so daß an ihm, was die Zeit ist, ablesbar werden kann, so muß dieses Dasein charakterisiert werden in den Grundbestimmungen seines Seins. Es müßte dann gerade sein, daß Zeitlichsein — recht verstanden — die fundamentale Aussage des Daseins hinsichtlich seines Seins sei. Aber auch so bedarf es einer vorgängigen Anzeige einiger Grundstrukturen des Daseins selbst.

1. Das Dasein ist das Seiende, das charakterisiert wird als *In-der-Welt-sein*. Das menschliche Leben ist nicht irgendein Subjekt, das irgendein Kunststück machen muß, um in die Welt zu kommen. Dasein als *In-der-Welt-sein* meint: in der Weise in der Welt sein, daß dieses Sein besagt: mit der Welt umgehen; bei ihr verweilen in einer Weise des Verrichtens, des Bewerkstelligens, des Erledigens, aber auch der Betrachtung, des Befragens, des betrachtenden, vergleichenden Bestimmens. Das *In-der-Welt-sein* ist charakterisiert als *Besorgen*.

2. Das Dasein als dieses In-der-Welt-sein ist in eins damit *Mit-einander-sein*, mit Anderen sein: mit Anderen dieselbe Welt da haben, einander begegnen, miteinander sein in der Weise des Für-einander-seins. Aber dieses Dasein ist zugleich Vorhandensein für Andere, nämlich auch so, wie ein Stein da ist, der keine Welt da hat und besorgt.

3. Miteinander in der Welt sein, als Miteinander sie haben, hat eine ausgezeichnete Seinsbestimmung. Die Grundweise des Daseins der Welt, das sie miteinander Dahaben, ist das *Sprechen*. Sprechen ist voll gesehen: sich *aussprechendes mit* einem Anderen *über* etwas Sprechen. Im Sprechen spielt sich vorwiegend das In-der-Welt-sein des Menschen ab. Das wußte schon Aristoteles. In dem, wie das Dasein in seiner Welt über die Weise des Umgangs mit seiner Welt spricht, ist mitgegeben eine *Selbstausslegung des Daseins*. Es sagt aus, als was das Dasein jeweilig sich selbst versteht, als was es sich nimmt. Im Miteinandersprechen, in dem, was man so herumspricht, liegt jeweils die Selbstausslegung der Gegenwart, die in diesem Gespräch sich aufhält.

4. Das Dasein ist ein Seiendes, das sich bestimmt als »Ich bin«. Für das Dasein ist die *Jeweiligkeit* des »Ich bin« konstitutiv. Dasein ist also ebenso primär, wie es In-der-Welt-sein ist, auch *mein* Dasein. Es ist *je eigenes und als eigenes jeweiliges*. Soll dieses Seiende in seinem Seinscharakter bestimmt werden, so ist von der Jeweiligkeit als der je meinigen nicht zu abstrahieren. *Mea res agitur*. Alle Grundcharaktere müssen sich so in der Jeweiligkeit als der *je meinigen* zusammenfinden.

5. Sofern das Dasein ein Seiendes ist, das ich bin, und zugleich bestimmt ist als Mit-einander-sein, bin ich mein Dasein zumeist und durchschnittlich nicht selbst, sondern die Anderen; ich bin mit den Anderen und die Anderen mit den Anderen ebenso. Keiner ist in der Alltäglichkeit er selbst. Was er ist und wie er ist, das ist niemand: keiner und doch alle miteinander. Alle sind nicht sie selbst. Dieser Niemand, von dem wir selbst in der *Alltäglichkeit* gelebt werden, ist das »Man«. Man sagt, man hört, man ist dafür, man besorgt. In der Hartnäckigkeit der Herrschaft dieses Man

liegen die Möglichkeiten meines Daseins, und aus dieser Einordnung heraus ist das »Ich bin« möglich. Ein Seiendes, das die Möglichkeit des »Ich bin« ist, ist als solches zumeist ein Seiendes, das *man* ist.

6. Das so charakterisierte Seiende ist ein solches, dem es in seinem alltäglichen und jeweiligen In-der-Welt-sein *auf sein Sein ankommt*. Wie in allem Sprechen über die Welt ein Sichaussprechen des Daseins über sich selbst liegt, so ist *alles besorgende Umgehen* ein *Besorgen des Seins des Daseins*. Das, womit ich umgehe, womit ich mich beschäftige, woran mich mein Beruf kettet, bin ich gewissermaßen selbst und darin spielt sich mein Dasein ab. *Die Sorge um das Dasein hat jeweils das Sein in die Sorge gestellt*, wie es in der herrschenden Auslegung des Daseins bekannt und verstanden ist.

7. In der Durchschnittlichkeit des alltäglichen Daseins liegt keine Reflexion auf das Ich und das Selbst, und doch hat sich das Dasein selbst. Es *befindet* sich bei sich selbst. Es trifft sich da selbst an, womit es gemeinhin umgeht.

8. Das Dasein ist als Seiendes nicht zu beweisen, nicht einmal aufzuweisen. Der primäre Bezug zum Dasein ist nicht die Betrachtung, sondern das »es *sein*«. Das Sich-erfahren wie das Über-sich-sprechen, die Selbstausslegung, ist nur eine bestimmte ausgezeichnete Weise, in der das Dasein sich selbst jeweils hat. Durchschnittlich ist die Auslegung des Daseins von der Alltäglichkeit beherrscht, von dem, was man so über das Dasein und das menschliche Leben überlieferter Weise meint, vom Man, von der Tradition.

In der Anzeige dieser Seinscharaktere ist alles unter die Voraussetzung gestellt, dieses Seiende sei an ihm selbst für eine es auf sein Sein *auslegende* Forschung zugänglich. Ist diese Voraussetzung richtig oder kann sie wankend gemacht werden? In der Tat. Aber nicht aus der Berufung darauf, daß psychologische Betrachtung des Daseins ins Dunkle führt, kommt diese Schwierigkeit. Eine weit ernsthaftere Schwierigkeit als die, daß menschliches

Erkennen begrenzt ist, soll sichtbar gemacht werden, so zwar, daß wir gerade in dem Nicht-ausweichen vor der Verlegenheit uns in die Möglichkeit bringen, das *Dasein in der Eigentlichkeit seines Seins* zu ergreifen.

Die *Eigentlichkeit des Daseins* ist das, was seine *äußerste Seinsmöglichkeit* ausmacht. Durch diese äußerste Möglichkeit des Daseins ist das Dasein primär bestimmt. Die Eigentlichkeit als äußerste Möglichkeit des Seins des Daseins ist die Seinsbestimmung, in der alle vorgenannten Charaktere das sind, was sie sind. Die Verlegenheit der Daseinserfassung gründet nicht in der Begrenztheit, Unsicherheit und Unvollkommenheit des Erkenntnisvermögens, sondern in dem Seienden selbst, das erkannt werden soll: in einer Grundmöglichkeit seines Seins.

Unter anderem wurde die Bestimmung genannt: Das Dasein ist in der *Jeweiligkeit*; sofern es ist, was es sein kann, ist es je das *meinige*. Die Bestimmung ist an diesem Sein eine durchgängige, konstitutive. Wer sie durchstreicht, hat an seinem Thema das verloren, wovon er spricht.

Wie aber soll dieses Seiende in seinem Sein erkannt werden, bevor es zu seinem Ende gekommen ist? Bin ich doch mit meinem Dasein immer noch unterwegs. Es ist immer noch etwas, was noch nicht zuende ist. Am Ende, wenn es soweit ist, ist es gerade nicht mehr. Vor diesem Ende ist es nie eigentlich, was es sein kann; und ist es das, dann ist es nicht mehr.

Vermag das Dasein der Anderen Dasein im eigentlichen Sinne nicht zu ersetzen? Die Auskunft auf das Dasein Anderer, die mit mir waren und die zu Ende gekommen sind, ist eine schlechte Auskunft. Einmal ist es nicht mehr. Sein Ende wäre ja das Nichts. Darum vermag das Dasein der Anderen nicht Dasein im eigentlichen Sinne zu ersetzen, wenn anders die *Jeweiligkeit* als *meinige* festgehalten werden soll. Das Dasein des Anderen habe ich nie in der ursprünglichen Weise, der einzig angemessenen Art des Habens von Dasein: den Anderen *bin* ich nie.

Je weniger man Eile hat, sich von dieser Verlegenheit unvermerkt fortzuschleichen, je länger man dabei aushält, um so deut-

licher wird sichtbar: in dem, was am Dasein diese Schwierigkeit bereitet, zeigt es sich in seiner äußersten Möglichkeit. Das Ende meines Daseins, mein Tod, ist nicht etwas, wobei ein Ablaufszusammenhang einmal abschnappt, sondern eine Möglichkeit, um die das Dasein so oder so weiß: die äußerste Möglichkeit seiner selbst, die es ergreifen, als bevorstehend aneignen kann. Das Dasein hat in sich selbst die Möglichkeit, sich mit seinem Tod zusammenzufinden als der äußersten Möglichkeit seiner selbst. Diese äußerste Seinsmöglichkeit ist vom Charakter des Bevorstehens in Gewißheit, und diese Gewißheit ist ihrerseits charakterisiert durch eine völlige Unbestimmtheit. Die Selbstausslegung des Daseins, die jede andere Aussage an Gewißheit und Eigentlichkeit überragt, ist die Auslegung auf seinen Tod, die *unbestimmte Gewißheit der eigenen Möglichkeit des Zu-Ende-seins*.

Was soll das für unsere Frage, was die Zeit sei, und besonders für die nächste Frage, was das Dasein in der Zeit sei? Das Dasein, immer in der Jeweiligkeit des jemeinigen, weiß um seinen Tod, und das auch dann, wenn es nichts von ihm wissen will. Was ist dieses: *je den eigenen Tod haben? Es ist ein Vorlaufen des Daseins zu seinem Vorbei als einer in Gewißheit und völliger Unbestimmtheit bevorstehenden äußersten Möglichkeit seiner selbst. Dasein als menschliches Leben ist primär Möglichseins*. Das Sein der Möglichkeit des gewissen und dabei unbestimmten Vorbei.

Das Sein der Möglichkeit ist dabei immer die Möglichkeit so, daß sie um den Tod weiß, zumeist in dem Sinn: ich weiß schon, aber ich denke nicht daran. Um den Tod weiß ich zumeist in der Art des zurückweichenden Wissens. Als Daseinsauslegung hat es dieses Wissen gleich bei der Hand, diese Möglichkeit seines Seins zu verstellen. Das Dasein hat selbst die Möglichkeit, seinem Tod auszuweichen.

Dieses Vorbei, als zu welchem ich vorlaufe, macht in diesem meinem Vorlaufen zu ihm eine Entdeckung: es ist das Vorbei von *mir*. Als dieses Vorbei deckt es mein Dasein auf als einmal nicht mehr da; einmal bin ich nicht mehr da bei den und den Sachen, bei den und den Menschen, bei diesen Eitelkeiten, diesen Winkel-

zügen und dieser Geschwätzigkeit. Das Vorbei jagt alle Heimlichkeiten und Betriebsamkeiten auseinander, das Vorbei nimmt alles mit sich in das Nichts. Das Vorbei ist keine Begebenheit, kein Vorfall in meinem Dasein. Es ist ja *sein Vorbei*, nicht ein Was an ihm, das sich ereignet, das ihm zustößt und das es ändert. Dieses Vorbei ist kein Was, sondern ein Wie, und zwar das eigentliche Wie meines Daseins. Dieses Vorbei, zu dem ich als dem meinigen vorlaufen kann, ist kein Was, sondern das Wie meines Daseins schlechthin.

Sofern das Vorlaufen zu dem Vorbei dieses im Wie der Jeweiligkeit festhält, wird das Dasein selbst sichtbar in seinem Wie. Das Vorlaufen zu dem Vorbei ist das Anlaufen des Daseins gegen seine äußerste Möglichkeit; und sofern dieses »Anlaufen gegen« ernst ist, wird es in diesem Laufen zurückgeworfen in das Noch-dasein seiner selbst. Es ist das Zurückkommen des Daseins auf seine Alltäglichkeit, die es noch ist, so zwar, daß das Vorbei als eigentliches Wie auch die Alltäglichkeit in ihrem Wie aufdeckt, in ihrer Geschäftigkeit und ihrem Betrieb in das Wie zurücknimmt. Alles Was und Sorgen und Plänemachen bringt es in das Wie zurück.

Dieses Vorbei-von als das Wie bringt das Dasein unnachlässig in seine einzige Möglichkeit seiner selbst, läßt es sich ganz allein auf sich selbst stellen. Dieses Vorbei vermag, das Dasein inmitten der Herrlichkeit seiner Alltäglichkeit in die Unheimlichkeit zu stellen. Der Vorlauf ist, sofern er die äußerste Möglichkeit des Daseins ihm vorhält, der Grundvollzug der Daseinsauslegung. Der Vorlauf reißt die Grundhinsicht an sich, unter die das Dasein sich stellt. Er zeigt zugleich: die Grundkategorie dieses Seienden ist das Wie.

Vielleicht ist es kein Zufall, daß Kant das Grundprinzip seiner Ethik so bestimmte, daß wir sagen, es sei formal. Er wußte vielleicht aus einer Vertrautheit mit dem Dasein selbst, daß es das Wie ist. Erst den heutigen Propheten blieb es vorbehalten, das Dasein so zu organisieren, daß das Wie verdeckt wird.

Das Dasein ist eigentlich bei ihm selbst, es ist wahrhaft exi-

Stent, wenn es sich in diesem Vorlaufen hält. *Dieses Vorlaufen ist nichts anderes als die eigentliche und einzige Zukunft des eigenen Daseins.* Im Vorlaufen ist das Dasein seine Zukunft, so zwar, daß es in diesem Zukünftigsein auf seine Vergangenheit und Gegenwart zurückkommt. Das Dasein, begriffen in seiner äußersten Seinsmöglichkeit, *ist die Zeit selbst*, nicht *in* der Zeit. Das so charakterisierte Zukünftigsein ist als das eigentliche Wie des Zeitlichseins die Seinsart des Daseins, in der und aus der es sich seine Zeit gibt. Im Vorlaufen mich haltend bei meinem Vorbei habe ich Zeit. Alles Gerede, das, worin es sich hält, alle Unrast, alle Geschäftigkeit, aller Lärm und alles Gerenne bricht zusammen. Keine Zeit haben heißt, die Zeit in die schlechte Gegenwart des Alltags werfen. Zukünftigsein gibt Zeit, bildet die Gegenwart aus und läßt die Vergangenheit im Wie ihres Gelebtseins wiederholen.

Auf die Zeit gesehen besagt das: *das Grundphänomen der Zeit ist die Zukunft.* Um das zu sehen und nicht als interessantes Paradox zu verkaufen, muß das jeweilige Dasein sich in seinem Vorlaufen halten. Dabei offenbart sich: der ursprüngliche Umgang mit der Zeit ist kein Messen. Das Zurückkommen im Vorlaufen ist ja selbst das Wie des Besorgens, in dem ich gerade verweile. Dieses Zurückkommen kann nie das werden, was man langweilig nennt, was sich verbraucht, was abgenutzt wird. Die Jeweiligkeit ist dadurch ausgezeichnet, daß sie aus dem Vorlaufen in die eigentliche Zeit alle Zeit jeweilig für sich hat. Die Zeit wird nie lang, weil sie ursprünglich keine Länge hat. Das Vorlaufen-zu fällt in sich zusammen, wenn es verstanden wird als Frage nach dem Wann und Wie-lange-noch des Vorbei, weil Anfragen an das Vorbei im Sinne des Wie-lange-noch und Wann gar nicht beim Vorbei sind in der charakterisierten Möglichkeit; sie klammern sich gerade an das Noch-nicht-vorbei, sie beschäftigen sich mit dem, was mir möglicherweise noch bleibt. Dieses Fragen ergreift nicht die Unbestimmtheit der Gewißheit des Vorbei, sondern will gerade die unbestimmte Zeit bestimmen. Das Fragen ist ein Loskommenwollen vom Vorbei in dem, was es ist: unbestimmt und als unbestimmt gewiß. Solches Fragen ist so wenig ein Vorlaufen

zum Vorbei, daß es gerade die charakteristische Flucht vor dem Vorbei organisiert.

Das Vorlaufen ergreift das Vorbei als eigentliche Möglichkeit jedes Augenblicks, als das jetzt Gewisse. Das Zukünftigsein als Möglichkeit des Daseins als jeweiligen gibt Zeit, weil es die Zeit selbst *ist*. So wird zugleich sichtbar, daß die Frage nach dem Wieviel der Zeit, Wielange und Wann, sofern die Zukünftigkeit eigentlich die Zeit ist, daß diese Frage der Zeit unangemessen bleiben muß. Nur wenn ich sage: die Zeit zu berechnen hat die Zeit eigentlich keine Zeit, so ist dies eine angemessene Aussage.

Doch haben wir das Dasein, das selbst die Zeit sein soll, kennengelernt als mit der Zeit rechnend, ja sogar sie messend mit der Uhr. Das Dasein ist da mit der Uhr, wenn auch nur der nächst alltäglichen von Tag und Nacht. Das Dasein rechnet und fragt nach dem Wieviel der Zeit, ist daher nie bei der Zeit in der Eigentlichkeit. So fragend nach dem Wann und Wieviel verliert das Dasein seine Zeit. Was ist mit diesem Fragen als dem die Zeit verlierenden? Wohin kommt die Zeit? Gerade das Dasein, das mit der Zeit rechnet, mit der Uhr in der Hand lebt, dieses mit der Zeit rechnende Dasein sagt ständig: ich habe keine Zeit. Verrät es damit nicht sich selbst in dem, was es mit der Zeit macht, sofern es ja selbst die Zeit ist? Die Zeit verlieren und sich dazu die Uhr anschaffen! Bricht hier nicht die Unheimlichkeit des Daseins auf?

Die Frage nach dem Wann des unbestimmten Vorbei und überhaupt nach dem Wieviel der Zeit ist die Frage nach dem, was mir noch bleibt, noch bleibt als Gegenwart. Die Zeit in das Wieviel bringen besagt: sie als Jetzt der Gegenwart nehmen. Nach dem Wieviel der Zeit fragen heißt, in dem Besorgen eines gegenwärtigen Was aufgehen. Das Dasein flieht vor dem Wie und hängt sich an das jeweilige gegenwärtige Was. Das Dasein ist das, was es besorgt; das Dasein ist seine Gegenwart. Alles, was in der Welt begegnet, begegnet ihm als im Jetzt sich aufhaltend; so begegnet ihm die Zeit selbst, die je das Dasein ist, aber ist als Gegenwart.

Das Besorgen als Aufgehen in der Gegenwart ist gleichwohl als Sorge bei einem Noch-nicht, das erst in der Sorge darum erledigt

werden soll. Das Dasein ist auch in der Gegenwart seines Besorgens die volle Zeit, so zwar, daß es die Zukunft nicht los wird. Die Zukunft ist jetzt das, worin die Sorge hängt, nicht das eigentliche Zukünftigsein des Vorbei, sondern die Zukunft, die sich die Gegenwart selbst als die ihrige ausbildet, weil das Vorbei als die eigentliche Zukunft nie gegenwärtig werden kann. Wäre sie das, so wäre sie das Nichts. Die Zukünftigkeit, in der die Sorge hängt, ist solche von Gnaden der Gegenwart. Und das Dasein, als im Jetzt der gegenwärtigen Welt aufgehend, will es so wenig wahrhaben, daß es sich von der eigentlichen Zukünftigkeit fortgeschlichen hat, daß es sagt, es hätte die Zukunft ergriffen in der Sorge um die Menschheitsentwicklung und Kultur etc.

Das Dasein als besorgende Gegenwart hält sich bei dem auf, was es besorgt. Es wird überdrüssig im Was, überdrüssig, den Tag auszufüllen. Dem Dasein als Gegenwart-sein, das nie Zeit hat, diesem Dasein wird die Zeit plötzlich lange. Die Zeit wird leer, weil das Dasein die Zeit in der Frage nach dem Wieviel im vorhinein lang gemacht hat, während das ständige Zurückkommen im Vorlaufen auf das Vorbei nie langweilig wird. Das Dasein möchte, daß ständig Neues in die eigene Gegenwart begegnet. In der Alltäglichkeit begegnet das Weltgeschehen in die Zeit, in die Gegenwart. Der Alltag lebt mit der Uhr, das besagt: das Besorgen kommt ohne Ende auf das Jetzt zurück; es sagt: jetzt, von jetzt bis dann, zum nächsten Jetzt.

Dasein, bestimmt als Miteinandersein, besagt zugleich: geführt sein von der herrschenden Auslegung, die das Dasein von sich selbst gibt; von dem, was *man* meint, von der Mode, von den Strömungen, von dem, was los ist: die Strömung, die keiner ist, das, was Mode ist: niemand. Das Dasein ist in der Alltäglichkeit nicht das Sein, das *ich* bin, vielmehr ist die Alltäglichkeit des Daseins dasjenige Sein, das *man* ist. Und demnach ist das Dasein die Zeit, in der *man* miteinander ist: die »Man«-Zeit. Die Uhr, die *man* hat, jede Uhr zeigt die Zeit des Miteinander-in-der-Welt-seins.

Wir treffen in der Geschichtsforschung relevante, aber noch ganz ungeklärte Phänomene wie das der Generationen, des Gene-

rationszusammenhangs, die mit diesen Phänomenen zusammenhängen. Die Uhr zeigt uns das Jetzt, aber keine Uhr zeigt je die Zukunft und hat je Vergangenheit gezeigt. Alles Zeitmessen besagt: die Zeit in das Wieviel bringen. Wenn ich mit der Uhr das zukünftige Eintreffen eines Ereignisses bestimme, dann meine ich nicht die Zukunft, sondern bestimme das Wielange meines jetzt Wartens bis zu dem besagten Jetzt. Die Zeit, die eine Uhr zugänglich macht, ist als gegenwärtige gesehen. Wenn versucht wird, an der Naturzeit abzunehmen, was die Zeit sei, dann ist das $\nu\upsilon\upsilon$ das μέτρον für Vergangenheit und Zukunft. Dann ist die Zeit schon als Gegenwart ausgelegt, Vergangenheit ist interpretiert als Nicht-mehr-Gegenwart, Zukunft als unbestimmte Noch-nicht-Gegenwart: Vergangenheit ist unwiederbringlich, Zukunft unbestimmt.

Daher spricht die Alltäglichkeit von sich als das, in das hinein die Natur ständig begegnet. Die Geschehnisse sind in der Zeit, das heißt nicht: sie haben Zeit, sondern vorkommend und daseiend begegnen sie als durch eine Gegenwart hindurchlaufend. Diese Gegenwartszeit wird expliziert als Ablaufsfolge, die ständig durch das Jetzt rollt; ein Nacheinander, von dem gesagt wird: der Richtungssinn ist ein einziger und nicht umkehrbar. Alles Geschehende rollt aus endloser Zukunft in die unwiederbringliche Vergangenheit.

An dieser Auslegung ist ein Doppeltes charakteristisch: 1. die Nicht-Umkehrbarkeit, 2. die Homogenisierung auf Jetztpunkte.

Die *Nicht-Umkehrbarkeit* begreift in sich, was diese Explikation noch von der eigentlichen Zeit erhaschen kann. Das bleibt übrig von der Zukünftigkeit als Grundphänomen der Zeit als Dasein. Diese Betrachtung sieht von der Zukunft weg in die Gegenwart, und aus dieser läuft die Betrachtung der fliehenden Zeit in die Vergangenheit nach. Die Bestimmung der Zeit in ihrer Nicht-Umkehrbarkeit gründet darin, daß die Zeit vorher umgekehrt wurde.

Die *Homogenisierung* ist eine Angleichung der Zeit an den Raum, an schlechthinnige Präsenz; die Tendenz, alle Zeit in eine

Gegenwart aus sich fortzudrängen. Sie wird völlig mathematisiert, zu der Koordinate t neben den Raumkoordinaten x, y, z . Sie ist nicht umkehrbar. Das ist das einzige, worin sich die Zeit noch zu Worte meldet, worin sie einer endgültigen Mathematisierung widersteht. Vorher und Nachher sind nicht notwendig Früher und Später, nicht Weisen der Zeitlichkeit. In der Zahlenreihe zum Beispiel ist die 3 vor der 4, die 8 nach der 7. Die 3 ist deshalb aber nicht früher als die 4. Die Zahlen sind nicht früher oder später, weil sie überhaupt nicht in der Zeit sind. Früher und Später sind ein ganz bestimmtes Vorher und Nachher. Ist einmal die Zeit als Uhrzeit definiert, so ist es hoffnungslos, je zu ihrem ursprünglichen Sinn zu gelangen.

Daß aber die Zeit zunächst und zumeist so definiert wird, liegt im Dasein selbst. Die Jeweiligkeit ist konstitutiv. Das Dasein ist das meinige in seiner Eigentlichkeit nur als mögliches. Das Dasein ist zumeist da in der Alltäglichkeit, welche selbst aber als die bestimmte Zeitlichkeit, die vor der Zukünftigkeit flüchtig ist, nur verstanden werden kann, wenn sie mit der eigentlichen Zeit des Zukünftigseins des Vorbei konfrontiert wird. Was das Dasein von der Zeit sagt, spricht es von der Alltäglichkeit her. Das Dasein als in seiner Gegenwart hängend sagt: die Vergangenheit ist das Vorbei, sie ist unwiederbringlich. Das ist die Vergangenheit der Gegenwart des Alltags, der in der Gegenwart seiner Betriebsamkeiten sich aufhält. Darum sieht das Dasein als so bestimmte Gegenwart das Vergangene nicht.

Die Betrachtung der Geschichte, die in der Gegenwart aufwächst, sieht in ihr nur unwiederbringliche Betriebsamkeit: das, was los war. Die Betrachtung dessen, was los war, ist unerschöpflich. Sie verliert sich im Stoff. Weil diese Geschichte und Zeitlichkeit der Gegenwart gar nicht an die Vergangenheit herankommt, hat sie nur eine andere Gegenwart. Vergangenheit bleibt so lange einer Gegenwart verschlossen, als diese, das Dasein, nicht selbst geschichtlich ist. Das Dasein ist aber geschichtlich an ihm selbst, sofern es seine Möglichkeit ist. Im Zukünftigsein ist das Dasein seine Vergangenheit; es kommt darauf zurück im Wie. Die Weise

des Zurückkommens ist unter anderem das Gewissen. Nur das Wie ist wiederholbar. Vergangenheit — als eigentliche Geschichtlichkeit erfahren — ist alles andere denn das Vorbei. Sie ist etwas, worauf ich immer wieder zurückkommen kann.

Die heutige Generation meint, sie sei bei der Geschichte, sie sei sogar überlastet mit Geschichte. Sie jammert über den Historismus — *lucus a non lucendo*. Es wird etwas Geschichte genannt, was gar nicht Geschichte ist. Weil alles in Geschichte aufgehe, müsse man, so sagt die Gegenwart, wieder zum Übergeschichtlichen kommen. Nicht genug, daß das heutige Dasein sich in die gegenwärtige Pseudogeschichte verloren hat, es muß auch den letzten Rest ihrer Zeitlichkeit (d. i. des Daseins) dazu benutzen, um sich ganz aus der Zeit, dem Dasein, fortzustehlen. Und auf diesem phantastischen Wege zur Übergeschichtlichkeit soll die Weltanschauung gefunden werden. (Das ist die Unheimlichkeit, die die Zeit der Gegenwart ausmacht.)

Die gemeine Daseinsauslegung droht mit der Gefahr des Relativismus. Aber die Angst vor dem Relativismus ist die Angst vor dem Dasein. Vergangenheit als eigentliche Geschichte ist wiederholbar im Wie. *Die Zugangsmöglichkeit zur Geschichte gründet in der Möglichkeit, nach der es eine Gegenwart jeweils versteht, zukünftig zu sein. Das ist der erste Satz aller Hermeneutik.* Er sagt etwas über das Sein des Daseins, das die Geschichtlichkeit selbst ist. Philosophie wird nie dahinterkommen, was Geschichte ist, solange sie Geschichte als Betrachtungsgegenstand der Methode zergliedert. Das Rätsel der Geschichte liegt in dem, was es heißt, geschichtlich zu *sein*.

Zusammenfassend ist zu sagen: Zeit ist Dasein. Dasein ist meine Jeweiligkeit, und sie kann die Jeweiligkeit im Zukünftigen sein im Vorlaufen zum gewissen aber unbestimmten Vorbei. Das Dasein ist immer in einer Weise seines möglichen Zeitlichseins. Das Dasein ist die Zeit, die Zeit ist zeitlich. Das Dasein ist nicht die Zeit, sondern die Zeitlichkeit. Die Grundaussage: *die Zeit ist zeitlich*, ist daher die eigentlichste Bestimmung ~ und sie ist keine

Tautologie, weil das Sein der Zeitlichkeit ungleiche Wirklichkeit bedeutet. Das Dasein ist sein Vorbei, ist seine Möglichkeit im Vorlaufen zu diesem Vorbei. In diesem Vorlaufen bin ich die Zeit eigentlich, habe ich Zeit. Sofern die Zeit je meinige ist, gibt es viele Zeiten. **Die** Zeit ist sinnlos; Zeit ist zeitlich.

Wird die Zeit so als Dasein verstanden, dann klärt sich erst recht auf, was die überlieferte Aussage von der Zeit meint, wenn sie sagt: die Zeit ist das rechte principium individuationis. Das versteht man zumeist als nicht umkehrbare Sukzession, als Gegenwartszeit und Naturzeit. Inwiefern aber ist die Zeit als eigentliche das Individuationsprinzip, d. h. das, von wo aus das Dasein in der Jeweiligkeit ist? Im Zukünftigsein des Vorlaufens wird das Dasein, das im Durchschnittlichen ist, es selbst; im Vorlaufen wird es sichtbar als die einzige Diesmaligkeit seines einzigen Schicksals in der Möglichkeit seines einzigen Vorbei. Diese Individuation hat das Eigentümliche, daß sie es nicht zu einer Individuation kommen läßt im Sinne der phantastischen Herausbildung von Ausnahmeexistenzen; sie schlägt alles Sich-herausnehmen nieder. Sie individuiert so, daß sie alle gleich macht. Im Zusammensein mit dem Tode wird jeder in das Wie gebracht, das jeder gleichmäßig sein kann; in eine Möglichkeit, bezüglich der keiner ausgezeichnet ist; in das Wie, in dem alles Was zerstäubt.

Zum Schluß eine Probe auf die Geschichtlichkeit und die Möglichkeit, zu wiederholen. Aristoteles pflegte oft in seinen Schriften einzuschärfen, das Wichtigste sei die rechte *παιδεία*, die ursprüngliche Sicherheit in einer Sache, erwachsen aus einer Vertrautheit mit der Sache selbst, die Sicherheit des angemessenen Umgehens mit der Sache. Um dem Seinscharakter dessen, was hier Thema ist, zu entsprechen, müssen wir von der Zeit zeitlich reden. Wir wollen die Frage, was die Zeit sei, zeitlich wiederholen. Die Zeit ist das Wie. Wenn nachgefragt wird, was die Zeit sei, dann darf man sich nicht voreilig an eine Antwort hängen (das und das ist die Zeit), die immer ein Was besagt.

Sehen wir nicht auf die Antwort, sondern wiederholen wir die

Frage. Was geschah mit der Frage? Sie hat sich gewandelt. Was ist die Zeit? wurde zur Frage: Wer ist die Zeit? Näher: sind wir selbst die Zeit? Oder noch näher: bin ich meine Zeit? Damit komme ich ihr am nächsten, und wenn ich die Frage recht verstehe, dann ist mit ihr alles ernst geworden. Also ist solches Fragen die angemessenste Zugangs- und Umgangsart mit der Zeit als mit der je meinigen. Dann wäre Dasein Fraglichsein.

NACHWORT DES HERAUSGEBERS

Der hier vorgelegte Band 64 der Gesamtausgabe, mit dem die III. Abteilung beginnt, enthält die bislang unveröffentlicht gebliebene *Abhandlung* »Der Begriff der Zeit« aus dem Jahre 1924 sowie den *Vortrag* »Der Begriff der Zeit«, den Heidegger am 25. Juli 1924 vor der Marburger Theologenschaft auf der Grundlage der *Abhandlung* gehalten hat und der 1989 anlässlich des 100. Geburtstages von Heidegger durch Hartmut Tietjen im Verlag Max Niemeyer veröffentlicht wurde. Der Text des Vortrags ist hier im Band 64 im Anschluß an die *Abhandlung* in unveränderter Form wieder abgedruckt. In der Fußnote 1 zum III. Abschnitt »Dasein und Zeitlichkeit« der *Abhandlung* verweist Heidegger auf den Marburger Vortrag und zitiert dessen einleitende Sätze.

Der Edition der *Abhandlung* »Der Begriff der Zeit« liegt die handschriftliche Reinschrift zugrunde, die Frau Elfride Heidegger gleich nach der Fertigstellung des Abhandlungstextes angefertigt hat. Von der Handschrift (Urschrift) Heideggers gibt es im Nachlaß nur das photographische Negativ des III. Abschnittes »Dasein und Zeitlichkeit«. Eine maschinenschriftliche Abschrift dieses Abschnittes liegt im Nachlaß von Hannah Arendt. Ein Vergleich des photographischen Negativs mit dem entsprechenden Text aus der handschriftlichen Reinschrift zeigt, daß Heidegger für die Reinschrift einige kleinere Kürzungen vorgenommen hat. Die handschriftliche Reinschrift erfolgte auf linierten Seiten im Quart-Format. Jede Seite hat rechts einen mit Bleistift gezogenen 3,5 cm breiten Rand für Randbemerkungen, Ergänzungen oder Textverbesserungen. Die Reinschrift zählt die Seiten 1–76; zwischen der Seite 51 und 52 befindet sich die Seite 51a; der gesonderte Anmerkungs- teil besteht aus den Seiten 1–4, 4a–4c, 5–7. Der Text der Reinschrift ist gelegentlich von der Hand Heideggers leicht überarbeitet. Zu dieser Überarbeitung gehören auch einige Streichungen.

Die 194 *Randbemerkungen*, die vermutlich aus der Zeit zwischen 1924 und 1926 während der Ausarbeitung von »Sein und Zeit« stammen, sind in der Regel auf dem rechten Seitenrand notiert, gelegentlich aber auch zwischen die Zeilen des fortlaufenden Textes eingetragen.

Auf dem rechten Rand der oberen Hälfte von Seite 5 notiert Heidegger: »S. 5–10 in Sein u. Zeit § 77 übergegangen«. Die untere Hälfte der Seite 5, die Seiten 6–9 und die obere Hälfte der Seite 10 hatte Heidegger aus der handschriftlichen Reinschrift herausgeschnitten bzw. herausgetrennt und in die Handschrift von »Sein und Zeit« innerhalb des § 77 eingelegt. In der Einzelausgabe sind es die Seiten 399–403, im Band 2 der Gesamtausgabe die Seiten 527–532. Das bedeutet, daß aus dem § 77 von »Sein und Zeit« die Absätze 1–5 und die beiden letzten Absätze 13 und 14 im Zuge der Ausarbeitung von »Sein und Zeit« formuliert wurden, während das Mittelstück, die Absätze 6–12, aus der Abhandlung von 1924 unverändert übernommen wurde.

Nach der Entscheidung für eine Gesamtausgabe im September 1973 beauftragte Heidegger seinen damaligen Privatassistenten und jetzigen Herausgeber mit einer ersten maschinenschriftlichen Abschrift der handschriftlichen Reinschrift. Auf der Grundlage dieser Abschrift und der handschriftlichen Reinschrift wurde vom Herausgeber die Satzvorlage für die Edition erarbeitet. In den wenigen Fällen, in denen in der handschriftlichen Reinschrift des III. Abschnittes ein Abschreibfehler vermutet wurde, konnte das photographische Negativ die Vermutung bestätigen. Bei der Erstellung der Satzvorlage wurden die Schreibweisen aus der handschriftlichen Reinschrift unverändert übernommen. Dagegen wurde die Schreibweise der Zitate aus dem »Briefwechsel« dem Original angeglichen. Gelegentliche Verschreibungen sind stillschweigend berichtigt worden. Einige fehlende Satzzeichen wurden ergänzt. Alle Unterstreichungen im Text werden im Druck durch Kursivierungen wiedergegeben.

Die mit arabischen Ziffern versehenen Fußnoten sind die von Heidegger für den damals vorgesehenen Druck verfaßten und for-

mal gestalteten bibliographischen und inhaltlichen Anmerkungen, die jetzt unverändert aus der handschriftlichen Reinschrift übernommen worden sind. Wie in »Sein und Zeit« zeigen die bibliographischen Angaben auch hier die knapp gehaltene, für den Leser aber verständliche Form.

Die überwiegend mit feinem Bleistift, gelegentlich aber auch mit spitzer Tintenfeder und in wenigen Fällen mit breitem Buntstift eingetragenen 194 *Randbemerkungen* werden abschnittsweise mit arabischen Ziffern, die im Unterschied zu den Ziffern der Anmerkungen in runde Klammern gesetzt sind, gezählt. Die lange Randbemerkung (1) des IV. Abschnittes findet sich auf der Rückseite von Seite 63 der handschriftlichen Reinschrift. Auch die Randbemerkungen werden in ihrer Schreibweise und Zeichensetzung, d.h. in ihrer von Heidegger gegebenen Gestalt, unverändert als Fußnoten wiedergegeben, lediglich die unüblichen Abkürzungen wurden aufgelöst.

Dem Text des 1989 veröffentlichten *Vortrags* »Der Begriff der Zeit« von 1924 liegen zwei verschiedene, aber inhaltlich weitgehend übereinstimmende Nachschriften (Mitschriften) zugrunde, deren Verfasser unbekannt sind. Die Handschrift des Vortrags ist im Nachlaß nicht mehr vorhanden. Lediglich die Einleitung des Vortrags ist uns durch die Anmerkung 1 zum III. Abschnitt der Abhandlung in ihrer handschriftlichen Fassung erhalten. Vergleicht man den Text der von Heidegger zitierten Einleitung mit dem entsprechenden Wortlaut aus den beiden Nachschriften, so zeigen sich einige kleinere Abweichungen, die auch auf den vom handschriftlichen Text sich ablösenden mündlichen Vortrag zurückgehen können. Über das inhaltliche Verhältnis zwischen dem Vortrag und der Abhandlung unterrichtet das Nachwort der Einzelveröffentlichung des Vortrags auf den Seiten 29–32.

Anlaß zur Entstehung der Abhandlung »Der Begriff der Zeit« war die Veröffentlichung des Briefwechsels zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck v. Wartenburg (1923), wie Heidegger selbst zu Beginn seiner Abhandlung mitteilt. Als Ort der Veröffentlichung der Abhandlung war die von Paul Kluck-

hohn und Erich Rothacker gerade begründete und herausgegebene »Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte« für das Jahr 1925 vorgesehen. Über die Veranlassung der Abhandlung, über den Plan ihrer Veröffentlichung und den Grund, der Heidegger schließlich bewog, das bereits der Redaktion eingesandte Manuskript wieder zurückzuziehen, geben die Briefe Heideggers an Erich Rothacker zwischen Dezember 1923 und November 1924 Auskunft^{*}, aus denen hier die einschlägigen Auszüge wiedergegeben werden sollen. In dem Brief aus Marburg vom 15. Dezember 1923 schreibt Heidegger an Rothacker: »Ich höre, daß das Erscheinen der Dilthey-Briefe unmittelbar bevorsteht. Wenn Sie es für angebracht halten, möchte ich gerne in Ihrer Zeitschrift im Anschluß daran mich grundsätzlich über die Diltheysche Arbeit äußern. Ich bin der Meinung, daß die heutige Dilthey-Mode dabei ist, gerade auf das Entscheidende an seiner Arbeit zu verzichten. Falls Sie das Exemplar für Ihre Zeitschrift nicht schon vergeben haben, bitte ich, es mir zu dem genannten Zwecke zukommen zu lassen.« (S. 200) Daraufhin heißt es im Brief Heideggers v. 4. Januar 1924: »Ich danke Ihnen für die Überlassung des *Di[lthey]-Y[orck]Briefwechsels*. Ich habe das Exemplar am Weihnachtstage erhalten u[nd] zunächst einmal in einem Zuge gelesen. Für eine bloße Notiz sind die Dinge zu wichtig. Und ich war, als ich Sie um das Exemplar bat, schon entschlossen, diese Gelegenheit zu einer grundsätzlichen Äußerung über Dilthey zu benutzen.« (S. 202) An späterer Stelle desselben Briefes äußert sich Heidegger zum Inhaltlichen des Briefwechsels: »Überraschend war mir die Überlegenheit des Grafen Yorck in allen grundsätzl[ichen] philosoph[ischen] Fragen; er war dem Instinkt nach seiner Zeit um ein halbes Jahrhundert voraus. Die Richtung, in die er Dilthey sichtlich drängt, ist die, die ich in mei-

* Die Briefe sind herausgegeben von: J. W. Storck, Th. Kisiel: *Martin Heidegger und die Anfänge der »Deutschen Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte«*. Eine Dokumentation. In: *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*. Hrsg. v. Frithjof Rodi Bd. 8/1992–93. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, S. 181–225.

nen Diltheydarstellungen im Kolleg an Dilthey herausstellte mit der Anmerkung, daß Dfilthey] nie dahin kam. Trotzdem fehlen Y[orck] ebenso die begrifflichen Möglichkeiten u[nd] die Wege, solche zu schaffen. Bemerkungen im Sinne wie [»]Philosophieren ist historisches Denken[«] sind instinktsicher, bedürfen aber der rechten Durchsichtigkeit — u[nd] da beginnen erst die Schwierigkeiten.« (S. 203) Im Brief vom 21. September 1924 teilt Heidegger mit: »Sie bekommen meine Abhandlung bestimmt bis Ende Oktober. Titel: Der Begriff der Zeit. (Anmerkung z[um] Di[lthey]-Y[orckBriefwechsel]). Ich habe die zentrale Frage der >Geschichtlichkeit< aus d[em] Briefwechsel herausgegriffen u[nd] suche diesen durch sachliche Untersuchung verständlich zu machen. Diese kann nur systematisch-historischen Charakter haben. Der Aufsatz ist ca. 4 Bogen stark. Ich will mir damit zugleich den Boden schaffen für die Abhandlung über die mittelalterl[iche] Ontol[ogie] u[nd] Anthrop[ologie], die Sie bestimmt bekommen.« (S. 207) Am 2. November 1924 teilt Heidegger Rothacker mit: »Das M[anu]s[kript] geht morgen (d. 3. XI.) eingeschrieben an Sie ab. Ich mußte den IV. Abschn[itt] kürzen — daher die Verzögerung.« (S. 212) In einem Brief an Karl Löwith vom 6. November 1924 schreibt Heidegger: »Wenn der Aufsatz im Jan[uar] heraus ist, bekommen Sie einen Abzug. Leider mußte ich Wichtiges beiseite lassen, so vor allem die >fo[rmale] Anzeige<, die für ein letztes Verständnis unentbehrlich ist — ich habe daran wesentlich gearbeitet.« (S. 214) Auf die Bitte von Rothacker, die Abhandlung für die Veröffentlichung zu kürzen, antwortet Heidegger am 18. November 1924: »Wie ich kürzen soll, ist mir unklar. Ich habe den letzten Abschnitt schon so gehalten, daß Hauptstücke der schlagenden Interpretation Desc[artes'], alle Belege[,] weggefallen sind — manches Wort wird bei der Korrektur fallen, aber ebenso notwendig vielleicht Verschärfungen notwendig werden. Wenn ich nicht die ganz freie Möglichkeit habe, den Aufsatz so herauszubringen, wie ich es bei der letzten Korrektur kann, dann seh ich mich gezwungen, ihn zurückzuziehen.« (S. 218) Gegen Ende dieses Briefes heißt es: »Wenn Sie mir aus der ganz verständl[ichen]

Rücksicht auf Kluckhohn nicht die Zusicherung geben können, daß ich bei der *Korrektur* in gewissen Grenzen 2 bis 3 Seiten über Platz verfüge, dann ziehe ich den Aufsatz auf jeden Fall zurück.« (S. 218) In einem Brief an Karl Löwith vom 17. Dezember 1924 heißt es: »Meine >Zeit< war für Roth[acker] zu groß (5 Bog[en], erscheint um einiges vermehrt im *Jahrb[uch]*). Druck beginnt Ende Januar.« (S. 220) Statt dieser hier angekündigten Veröffentlichung erschien dann im Band VIII des »Jahrbuches für Philosophie und phänomenologische Forschung« im April 1927 »Sein und Zeit«, dessen Satzarbeiten im April 1926 begonnen hatten.

Im ersten Satz der Abhandlung spricht Heidegger von der »vorläufigen Mitteilung der folgenden Untersuchung über die Zeit«. Die »vorläufige Mitteilung« weist auf das im Werden befindliche Hauptwerk »Sein und Zeit« hin, zu dem die Abhandlung in engstem Zusammenhang steht. Während der I. Abschnitt »Die Fragestellung Diltheys und Yorcks Grundtendenz« dem Briefwechsel selbst gewidmet ist, entspricht der II. Abschnitt »Die ursprünglichen Seinscharaktere des Daseins« dem ersten Abschnitt von »Sein und Zeit« »Die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins«. Der III. Abschnitt »Dasein und Zeitlichkeit« trägt bereits denselben Titel wie der zweite Abschnitt von »Sein und Zeit«. Da aber die Abhandlung vom Briefwechsel Dilthey-Yorck, in dem die Geschichtlichkeit im Zentrum steht, ausgeht, ist der IV. und letzte Abschnitt der Abhandlung mit »Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit« überschrieben, also mit jenem Titel, unter dem auch das fünfte Kapitel des zweiten Abschnittes von »Sein und Zeit« steht. Die Abhandlung »Der Begriff der Zeit« enthält somit den Grundriß von »Sein und Zeit«. Als dieser schließt sie auch die Thematik des dritten Abschnitts »Zeit und Sein« ein, da auf den letzten Seiten des ohnehin gekürzten IV. Abschnittes der Abhandlung die Interpretation des Sinnes von Sein aus der Zeit angesprochen wird. Da schließlich auch die phänomenologische Destruktion der Geschichte der Ontologie, also die Fragestellung des zweiten Teiles von »Sein und Zeit«, ausdrückliche Erwähnung findet, kann die Abhandlung »Der Be-

griff der Zeit« aus dem Jahre 1924 mit Fug und Recht als die Urfassung von »Sein und Zeit« gekennzeichnet werden.

*

Für das Nachkollationieren der Satzvorlage mit der handschriftlichen Vorlage danke ich herzlich dem Nachlaßverwalter, Herrn Dr. Hermann Heidegger, sowie Herrn Dr. Hartmut Tietjen. Die Auflösung der in Gabelsberger Kurzschrift vorliegenden Randbemerkungen Heideggers verdanke ich Herrn Prof. Dr. Dr. h.c. Walter Biemel und Herrn Prof. Dr. Guy van Kerckhoven, wofür ich ihnen meinen herzlichen Dank sage. Für verbesserte Photokopien der besonders schwer entzifferbaren Bleistift-Randbemerkungen in der handschriftlichen Reinschrift bedanke ich mich herzlich bei Herrn Dr. Ulrich v. Bülow vom Deutschen Literaturarchiv Marbach. Herrn Bibl.-Rat Dr. Michael Becht danke ich herzlich für die Hilfe bei der Suche bibliographischer Titel im Magazin der Freiburger Universitätsbibliothek. Schließlich schulde ich den Herren Dr. Peter v. Ruckteschell und Dr. Hartmut Tietjen für die gemeinsame Korrekturarbeit meinen herzlichen Dank.

Freiburg i. Br., im Juni 2004

F.-W. v. Herrmann